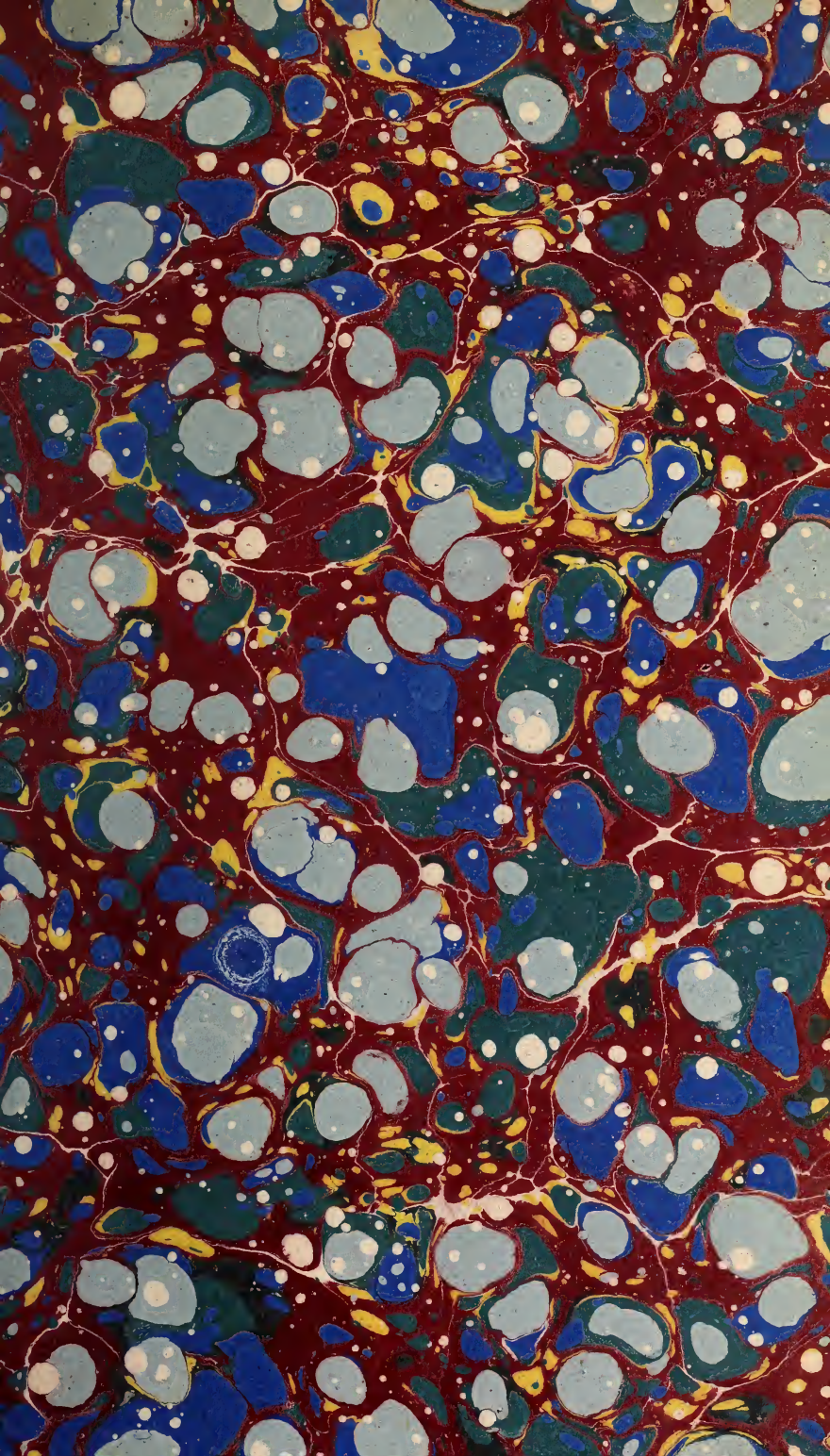
3 1761 09702048 1

Goldwin Smith.



Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/philosophiedelas00acol

PHILOSOPHIE

DE LA

SCIENCE POLITIQUE

PARIS. — TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9

Pol. Sci.
A 1855

189

PHILOSOPHIE

DE LA

SCIENCE POLITIQUE

ET COMMENTAIRE

DE LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME DE 1793

PAR LE PROFESSEUR

ÉMILE ACOLLAS

Ancien professeur de droit civil français à l'Université de Berne
Membre de la Société d'Économie politique, de la Société d'Anthropologie
De la Société de Linguistique, etc.

La Politique n'est qu'un chapitre
de l'Histoire naturelle.

Droit et liberté.

115855
12/6/11

PARIS
A. MARESCQ AINÉ, LIBRAIRE-ÉDITEUR
20, RUE SOUFFLOT, 20
Au coin de la rue Victor-Cousin

1877

Tous droits réservés

A JEAN-JACQUES

Vieux maître,

C'est en te lisant que j'ai appris à penser autrement que toi.

Tu crus en Dieu et je n'y crois pas;

Tu affirmas le droit social et je le nie;

Tu démontras la souveraineté du peuple et je la réfute;

Tu attaquas la propriété et je la défends;

Voilà nos dissidences.

Mais tu fus l'amant de l'idée, tu fus l'apôtre de la solidarité, tu eus soif de la justice, et jamais cœur d'homme ne fut ému autant que le tien du sort des plus pauvres.

Voilà pourquoi j'inscris ton nom au frontispice de ce livre.

5 septembre 1877.

AVANT-PROPOS

Jusqu'ici, la doctrine de la servitude a compté deux sortes d'adhérents ; les uns ont dit que le Droit résidait en Dieu, et que Dieu, à son gré, le déléguait à un homme et à une famille ; les autres ont enseigné que le Droit appartenait à la société, au peuple, que tous avaient qualité pour commander à chacun.

La chimère du droit divin des rois s'est évanouie; elle a passé avec les croyances dont elle était fille ; mais l'autre dogme, celui des droits du peuple, de la souveraineté du peuple, n'a fait que croître, comme si, affolée du besoin d'avoir des fétiches, la pauvre Humanité ne savait que changer le principe de la tyrannie !

Toutefois, le progrès est certain, car Dieu se dérobait dans les hauteurs du ciel, et il était malaisé de l'y atteindre ; mais le peuple, s'il existe, il est là, sur la terre, tout près de nous, et nous en sommes. Or, le peuple existe-il ? C'est là le point à sonder.

Certes, l'observation même la plus superficielle suffit

pour nous faire apercevoir que nous sommes reliés non-seulement à ceux que nous nommons nos concitoyens, mais encore aux autres hommes, que dis-je, aux autres hommes? à l'ensemble des autres êtres. Cette notion, d'ailleurs, altère-t-elle en nous le sentiment que nous avons de notre individualité? En aucune façon, car, tout en constatant que les lois générales qui gouvernent le monde nous rattachent aux autres êtres, nous constatons en même temps qu'elles ne nous y rattachent que comme des êtres personnels, c'est-à-dire ayant une volonté propre, une existence propre. Ce sont les rapports de la sociabilité humaine qui font illusion à tant d'esprits et qui leur font croire que la société, que le peuple est un être; mais ces rapports, les imaginât-on aussi spéciaux et aussi intimes que l'on voudra, ce sont des rapports extérieurs, et leur nature même prouve qu'ils relient des êtres distincts.

Que si l'on veut une vérification plus positive, nous en chercherons une dans l'histoire.

C'est aujourd'hui un point démontré que l'homme a commencé par être une sorte de bête féroce, et que l'origine des sociétés est relativement d'une date très-récente. Or, est-ce quand nos ancêtres vaguaient dans la forêt primitive et qu'à la lettre ils étaient des loups les uns pour les autres, est-ce à cette époque que les différents individus humains pouvaient être considérés comme des membres de cet être unique, le peuple, dont on affirme l'existence? (1)

Et, après que les sociétés ont été fondées, qu'est-ce qui les a maintenues? C'est la force, la force avant tout. (2)

Et, de nos jours même, n'est-ce pas encore la force qui les maintient pour une large part? (3)

Voilà le peuple, être unique! Il n'est pas aujourd'hui sous le soleil un seul État où les différentes parties de cet être prétendu ne vivent entre elles dans une lutte incessante. Étrange organisme que celui qui subsisterait au milieu du conflit des éléments dont il est formé!

Arrière donc ces vains rêves; ils enlèvent toute base à la science politique; ils affirment implicitement la séparation perpétuelle des hommes en nations; ils rendent impénétrable la loi du progrès!

La vérité, la voici :

La monade sociale, c'est l'individu; mais, à mesure que l'Humanité avance, tous les individus qui en font partie se sentent davantage reliés les uns aux autres, et, en même temps, par une admirable loi, chacun se sent davantage l'homme de sa volonté et de son droit.

Donc, le peuple n'existe pas. Existât-il, quels droits pourrait-il avoir? La souveraineté, prétend-on.

La souveraineté, rien que ce hochet? Vraiment, l'homme m'amuse, quand il se l'attribue.

Et d'abord, ne renfermât-il que des fous à attacher, un peuple ne saurait se croire souverain à l'égard de la nature, car, de ce côté, il ne peut ni créer ni détruire un fétu; or, s'il n'est pas souverain à l'égard de la nature, comment pourrait-il l'être à l'égard de lui-même, car, apparemment, un peuple fait partie de la nature, et, si d'ailleurs il l'était, j'imagine qu'on verrait ce qui ne s'est pas vu encore : tous les peuples seraient toujours vertueux et prospères, car il ne semble pas douteux que toujours ils voulussent l'être.

Mais j'entends, un peuple est souverain à l'égard des individus qui le composent; ces individus sont ses membres; il peut mesurer, comme il l'entend, l'espace et le soleil à chacun; il peut en immoler vingt mille, si le salut de tous l'exige, et, en immolât-il vingt mille ou cent mille de plus, que je ne vois pas, pour mon compte, quî aurait le droit de réclamer.

Ce n'est pas tout; le peuple, cet être unique et souverain, peut renfermer une foule de volontés différentes; qui fera le triage entre ces différentes volontés? qui marquera celle qui doit l'emporter? La majorité, sans nul doute.... La majorité, ah! le beau conte bleu! comme si, jusqu'à présent, les majorités nominales avaient été autre chose que des minorités effectives; comme si, de longtemps, elles pouvaient être autre chose! Comme si la fortune, l'instruction, tout ce qui donne aux hommes l'influence, n'était pas aux mains du petit nombre! Comme si, enfin, ce n'était pas le petit nombre qui, forcément, règne et gouverne!

Ainsi, nous tenons le dernier mot des droits et de la souveraineté du peuple: quelques-uns, par un mécanisme plus ou moins adroitement construit, mènent tous les autres.

Or, supposons dans un peuple la minorité la meilleure que le monde ait vue, supposons même une majorité vraie et aussi considérable qu'on voudra, dès le moment qu'à cette minorité ou à cette majorité vous remettez le sceptre et la main de justice, je ne me sens plus, quant à moi, que la vocation de fuir au désert, car la tyrannie est dans nos murs.

J'ai dit le droit social.

A ces théories décrépites, je viens opposer la seule qui soit jeune et qui soit nouvelle; je viens dire le droit qui est le principe et qui est la fin, celui qui renferme toute la science politique et tout le secret de nos destinées; je viens exposer le droit d'autonomie de la personne humaine.

La République que nous voulons, c'est celle qui aura pour pôle ce droit-là : toute autre république n'est pas la République.

DISCOURS PRÉLIMINAIRE

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE ET DIEU.

Pour qu'un enseignement soit revêtu du caractère scientifique, deux choses sont nécessaires :

Il faut, en premier lieu, que cet enseignement ne contienne rien qui ne soit démontré ou démontrable;

Il faut, en second lieu, que toutes les propositions qu'il contient se combinent, s'enchaînent, se commandent entre elles, et, qu'en outre, elles se relient à l'enseignement général, de manière à former avec cet enseignement un tout harmonique.

On l'a dit avec profondeur : il n'y a pas de science du particulier, il n'y a qu'une science du général; la science du particulier conduirait à l'anarchie dans la connaissance.

Toutefois, dès le début, une question se pose : la science du général est-elle possible? La science de l'homme, la science de la Politique en particulier l'est-elle? C'est ce que nous avons à examiner.

Pour qu'il y ait matière à science, matière à la science de l'homme et à celle de la Politique en particulier, il faut les trois choses suivantes :

1° Un objet qui puisse être connu;

2° Un sujet qui puisse connaître;

3° Un moyen pour le sujet d'atteindre à la connaissance de l'objet.

Voyons ces différents points :

1° *Objet.* — Et, d'abord, y a-t-il pour la science un objet possible?

La réponse sera faite, si seulement nous jetons un regard sur ce qui nous entoure, et si nous nous considérons nous-mêmes. Ne voyons-nous pas, en effet, qu'il y a des êtres, que ces êtres, placés à côté les uns des autres, ne subsistent pas séparés les uns des autres, qu'ils sont rattachés entre eux par certains rapports, que tous ont leurs fonctions, à la fois différentes et harmoniques, que chacun, à sa façon, sert la vie de l'ensemble, finalement qu'il y a un ordre du monde?

Il y a un ordre du monde! Prémisse la plus grosse de toutes, et qui emporte le reste avec elle. Qui peut, en effet, douter, qui doute en effet que dans l'ordre du monde ne se trouve un objet de science? Ce que nous nommons la science, c'est précisément la connaissance des rapports qui existent entre les êtres, c'est la pénétration de plus en plus complète de ces rapports, c'est la vision de plus en plus nette de l'ordre du monde (1).

Considérons donc un instant de près cet ordre, et, par la pensée, détachons-en, s'il est possible, l'être qui nous intéresse le plus, c'est-à-dire l'homme, afin de savoir si l'homme aussi est matière à science.

Une chose d'abord pourrait nous troubler; l'homme se meut à travers les âges; il est parti d'un certain point, et, bien que parfois il nous paraisse hésiter dans sa marche ou même reculer, il n'en a pas moins fait et n'en fait pas moins des pas considérables en avant. Or, sur un être qui se meut, qui change, comment asseoir des observations positives, comment élever un édifice scientifique?

Certains ont été touchés de l'objection et ils ont nié que la faculté politique dans l'homme pût être l'objet d'une science; ils ont affirmé que la Politique ne peut être qu'un tâtonnement, un empirisme; l'homme à leurs yeux, par ses progrès, dérangerait l'ordre du monde.

Pitoyables logiciens! comme si l'homme, lui seul, était un être séparé des autres êtres, comme s'il pouvait échapper aux règles qui gouvernent l'ensemble!

Pour le cosmos tout entier, il existe des rapports nécessaires, dérivant de la nature des êtres qui le composent, rapports nécessaires mais non pas immuables, rapports sujets à changements, car le monde, comme l'a dit un penseur profond, est un *perpétuel devenir* (2). Ces rapports existent pour l'homme comme pour les autres êtres; ces rapports sont les lois.

C'est la science de ces lois, en ce qui concerne l'homme, qui constitue la science politique.

Notre preuve est donc faite, il y a un objet de la science et l'homme rentre dans cet objet.

2° *Sujet.* — Y a-t-il un sujet de la science? Sur ce chef encore, le doute serait difficile. Oui, évidemment, il y a un sujet de la science, et ce sujet c'est chacun de nous, chacun de nous muni des instruments qui lui permettent d'attaquer la vérité et de s'en emparer; c'est chacun de nous armé de ses facultés, de sa raison.

Si la raison de l'homme était niable, s'il pouvait être nié que l'homme est apte à se représenter les choses, à en concevoir l'idée, si l'homme était de nature condamné à s'égarer de chimères en chimères, le sujet manquerait, et, par ce côté, la science cesserait d'être possible; mais, heureusement, il n'en est pas ainsi, et, malgré les anathèmes que des cerveaux dérangés ou mal faits ont lancés contre la raison, il suffit que nous descendions au fond de nous-mêmes pour constater que nous possédons une lumière susceptible de nous guider, de nous montrer de mieux en mieux les choses, de nous en faire découvrir de plus en plus le secret, par conséquent qu'il y a un sujet de la science (3).

3° *Moyen.* — Y a-t-il enfin pour le sujet un moyen d'arriver à la connaissance de l'objet? En d'autres termes, y a-t-il une méthode scientifique?

Nous avons vu que l'objet de la science, c'est nous-mêmes et tout ce qui nous entoure, en un mot la nature dont nous sommes une partie intégrante. Or, quel peut être le moyen pour nous de connaître la nature, sinon de l'examiner attentivement, d'observer ce qui s'y passe? Mais, lorsque nous aurons constaté que, telles circonstances étant données, les mêmes phénomènes se suivent et se reproduisent, nous serons alors en droit de géné-

raliser, de faire une induction, et l'induction nous donnera la loi de toute une série de faits.

Ainsi, nous aurons une méthode, la plus sûre, car, autant que possible, elle sera adéquate à l'objet à connaître, la plus susceptible de nous rapprocher progressivement de la connaissance du tout, car, à mesure que les inductions se multiplient, les caractères de ressemblance qui nous avaient d'abord échappé nous apparaissent; un lien se forme entre les êtres qui nous semblaient les plus éloignés les uns des autres, et nos différentes inductions tendent à s'absorber dans une induction toujours plus compréhensive dont le dernier terme serait la loi du cosmos entier.

Cette méthode, nous l'avons déjà nommée *méthode inductive d'observation de la nature.*

Du reste, il faut bien se garder de la confondre avec la méthode dite expérimentale ou, en un langage baroque, méthode positiviste ou positive (4).

Le vice du mot *expérimentale*, pour désigner la méthode scientifique générale, est de donner à entendre que le lendemain n'a pour boussole que l'expérience de la veille, que ce qui peut se faire, c'est uniquement ce qui s'est déjà fait; c'est d'arriver, par une déduction fatale, à nier que l'homme se meuve en avant.

Ainsi, supposons une méthode qui fût strictement expérimentale, il serait impossible d'en faire sortir l'élément du progrès. Prenons un exemple dans la société contemporaine. Aujourd'hui, la femme se montre inférieure à l'homme pour remplir la plupart des fonctions, et la femme est, en tous ordres, la subalterne de l'homme. Que devra conclure de ce fait la méthode expéri-

mentale? Depuis des siècles, dira-t-elle, c'est le sort de la femme de rester au-dessous du niveau de l'homme; c'est son sort d'être soumise à l'homme; donc, c'est là la loi, et il en sera toujours ainsi.

Le même raisonnement serait applicable au prolétaire.

Pourtant, dans les sectes positivistes, il y a des gens de progrès! Comment le sont-ils? Parce que, sur certains points, ils sont infidèles à leur prémisse, parce qu'ils ne relient pas leurs idées, parce qu'ils sont dupes de leur sentiment. En réalité, les sectaires positivistes ne font que reprendre en politique le vieux thème de tous les despotismes, car ils affirment que la majeure partie du genre humain est destinée à subir la tutelle de la plus petite partie. En somme, le Positivisme n'est qu'une doctrine de gouvernement, ou, pour mieux dire, d'autocratie, au profit des plus savants; c'est, pour partie, un plagiat et, pour partie, une hérésie du saint-simonisme (5).

Arrivés à ce point, nous connaissons l'objet de la science, nous en connaissons aussi le sujet; nous en possédons la méthode; nous avons donc tout ce qu'il faut pour construire la science. Toutefois, en face de ce que nous venons de dire, une idée se dresse, idée formidable, si elle est exacte; idée susceptible de frapper d'avance d'inutilité toutes nos recherches et d'en réduire tous les résultats à néant. Quelle est cette idée? Quel est ce fantôme? Ce fantôme est celui de Dieu.

L'idée de Dieu est antiscientifique; elle l'est, quant au procédé par lequel on y arrive; elle l'est en elle-même, et nous allons le démontrer.

Voyons d'abord le procédé.

Si vous interrogez les théologiens, ils vous diront tous sans ambiguïté que la raison ne peut suffire à prouver l'existence de Dieu et à en pénétrer la nature; que, pour y parvenir, la foi, l'abandon du sens rationnel est indispensable. Et les philosophes, à leur tour, lorsqu'ils prétendent prouver l'existence de Dieu, procèdent-ils, en réalité, d'une autre façon que les théologiens?

Ils le croient ou feignent de le croire; mais passez au crible leurs raisonnements, passez-y ceux de Clarke et ceux de Descartes; qu'en retirerez-vous, en dernière fin? Des prémisses qu'il eût fallu commencer par démontrer, de purs *postulata*.

Quant à l'accord de la raison avec la foi, c'est le pire rêve de le juger possible. Augustin, que l'Église est bien loin de renier, Augustin a écrit : « *Credo quia absurdum.* » Parole profonde, si on la scrute! Je crois, car si ma raison était susceptible de me démontrer ce que je crois, je ne ferais plus acte de foi, je ferais acte de raison. Ainsi, voilà un docteur, un Père de l'Église qui, lui, ne transige pas comme nos éclectiques, et qui, pour son compte, ne pense pas que la raison et la foi puissent être conciliées l'une avec l'autre (6).

Augustin a dit vrai, et, comme la notion de Dieu appartient au domaine de l'antiscientifique, de la foi, la conséquence est toute tirée.

Examinons maintenant l'idée de Dieu en elle-même.

Il y a deux manières de concevoir Dieu : on peut le comprendre comme un être personnel ou comme une loi.

Voyons d'abord l'être personnel.

A son tour, l'être personnel est susceptible d'être conçu

de deux manières différentes : ou bien comme un être qui emprunte ses traits à l'homme, comme un être anthropomorphique, ou bien comme un être qui n'emprunte aucun trait à l'homme.

Dieu est un être anthropomorphique ; c'est là une pensée qui a occupé jadis les plus grands esprits, et, la foi servant de base, elle était, en effet, toute naturelle. On a pris les facultés de l'homme ; on les a élevées, autant qu'on l'a pu, à la plus haute puissance et l'on a dit : voilà Dieu. C'est le mot de la Bible retourné, celui de ce grand rieur Voltaire : « la Bible enseigne que Dieu a fait l'homme à son image ; mais l'homme le lui a bien rendu. »

Or, qu'est-ce que l'homme ? C'est un être doué d'un certain pouvoir d'agir. Que sera Dieu ? Il sera un être doué d'un suprême pouvoir d'agir, il sera le tout-puissant.

Qu'est-ce encore que l'homme ? C'est un être possédant des facultés affectives ; il aime. Que sera Dieu ? Il sera le tout-aimant.

Dieu tout-puissant, tout-aimant, et il y a du mal dans le monde, le mal existe (7) !

Dieu tout-puissant, mais il eût pu faire que le mal n'existât pas, et le mal existe ! Dieu tout-aimant, mais il eût dû vouloir que le mal n'existât pas, et le mal existe ! Philosophies et théologies, sortez de cette impasse, si vous le pouvez.

Ce n'est là que le commencement ; voyons la suite.

Dieu est aussi le tout-prévoyant, le tout-prescient ; quand un homme commet une action mauvaise, Dieu, par conséquent, savait d'avance que cet homme la commettrait, et lui, qui eût pu faire que cette action n'eût

pas lieu, lui qui l'eût dû faire, lui qui a fait qu'elle eut lieu, ce n'est pas lui qui sera puni, c'est l'autre, c'est le pantin dont il a tiré les fils; car, vous diront les philosophes et les théologiens, l'homme n'en est pas moins responsable, et, dès lors, quel devra être le damné? ce n'est pas Dieu, ce sera le pantin! Et qui damnera le pantin? ce sera Dieu! Ah! pour le coup: *Credo quia absurdum!*

Je n'ai dit encore qu'un détail!

Dieu est le tout-puissant; s'il est le tout-puissant, que va devenir l'ordre du monde? Car, ou il est enchaîné par cet ordre, et alors il n'est pas le tout-puissant, ou il n'est pas enchaîné par cet ordre. Nous sommes obligés de dire qu'il n'est pas enchaîné. Donc, Dieu peut suspendre à son gré les lois du monde; donc, il peut bouleverser à son gré l'ordre du monde, et l'ordre du monde n'est plus qu'une simple fantaisie de Dieu.

C'est là, en effet, la thèse que soutiennent les théologiens, et, au point de vue où ils sont placés, les théologiens ont raison; la conception anthropomorphique de Dieu entraîne à sa suite la possibilité permanente du miracle; mais si le miracle est toujours possible, toute base certaine est enlevée à la science.

En résumé, la science, c'est l'affirmation d'un ordre nécessaire; Dieu, c'est celle d'un ordre arbitraire; entre Dieu et la science, il y a un abîme qui ne peut être comblé!

Voilà où nous conduit la notion anthropomorphique de Dieu!

Mais, est-il possible de concevoir Dieu comme un être personnel, sans lui donner les attributs de la personne

humaine? Non, cela n'est pas possible, car l'être le moins imparfait que nous connaissions, c'est l'homme, et, quand nous pensons à l'être parfait, ce que nécessairement nous prenons pour type, c'est la nature imparfaite de l'homme transformé par nous, pour la circonstance, en un être parfait.

Toute conception de Dieu, qui n'a pas pour base l'idée que nous nous faisons de l'homme, ne peut être qu'une pure imagination, que l'hallucination d'un cerveau mal fait ou malade.

Au surplus, quelle qu'elle soit, cette conception rencontrerait devant elle exactement les mêmes objections que celle du Dieu anthropomorphique.

Et, pour mettre le comble à la réfutation du Dieu être personnel, nous nous bornerons à poser ce dilemme :

Ou Dieu est en dehors du monde, ou il est en dedans.

S'il est en dehors, où est-il et de quelle manière influe-t-il sur le monde?

Qu'on le dise!

S'il est en dedans, il participe, cela est inévitable, à la nécessité qui domine le monde.

Donc, finalement, nous sommes conduits à nier l'existence du Dieu être personnel.

Passons au Dieu loi.

Si Dieu est une loi, il faut encore, à ce nouveau point de vue, conclure que Dieu n'est pas. En effet, qu'est-ce qu'une loi?

Une loi est une abstraction; donc, si Dieu est une loi, Dieu va passer dans le domaine de l'abstraction!

Une loi est une règle nécessaire; donc, si Dieu est

une loi, Dieu va être ressaisi par la nécessité qui est au fond des choses!

Mais Dieu loi, Dieu rapport, rapport inflexible comme tous ceux qui relient les différents êtres, c'est Dieu n'existant pas lui-même, c'est Dieu n'existant que dans notre entendement.

Et, au surplus, que pourrait être cette loi, sinon la loi suprême, celle dont toutes les autres découleraient, celle qui les comprendrait toutes? Or, connaissons-nous une telle loi? Non, car si nous la connaissions, nos sciences cesseraient d'être des recherches, des constatations qui s'améliorent d'âge en âge; nos sciences seraient finies, nous saurions le mot du commencement et celui de la fin, nous saurions le secret du tout.

Donc, en résumé, nous ne pénétrons pas l'idée de Dieu loi, et, la pénétrassions-nous, la thèse de l'existence de Dieu n'y gagnerait rien, car le Dieu loi, le Dieu rapport, ce serait le Dieu néant.

Donc, par là, se trouve réfutée la conception des déistes comme celle des théistes.

Quant à la doctrine panthéistique, nous aurons occasion de l'examiner plus loin, et nous démontrerons qu'entre l'idée du Dieu personnel et celle du Dieu loi, elle n'a pas de place rationnelle possible.

Ainsi, de toutes parts, l'idée de Dieu tombe en ruine, et il est acquis que, dans l'état actuel, cette idée n'est pas scientifique, car elle n'est pas démontrable (8).

Donc, Dieu ne menace pas la science des écarts de sa toute-puissance et de son arbitraire: donc, la science est possible; donc, il est possible à l'homme d'aller à la recherche d'une vérité toujours plus complète et, sous des

horizons qui s'élargissent à mesure qu'ils changent, de contempler de plus en plus la réalité des choses (9).

Et la science possible, c'est la science de tout ce que le cosmos renferme, c'est la science de tous les êtres, l'homme y compris.

CHAPITRE II

LA SCIENCE ET L'HOMME.

La science est possible, la science de l'homme comme celle des autres êtres ; donc, la science politique est possible. Et, en effet, la science politique est éminemment une partie de la science de l'homme, car l'homme a besoin de la société pour se développer ; l'homme est un être sociable, politique.

Toutefois, nous savons qu'on oppose à la possibilité de la science politique une objection tirée de la nature plus particulièrement mobile de l'homme, et nous avons déjà fait à cette objection cette réponse: le cosmos est régi par des lois ; l'homme apparemment est dans le cosmos; donc, l'homme aussi est régi par des lois.

Ce n'est toutefois point assez que nous ayons répondu en forme; il nous faut aller plus avant, car l'opinion que nous réfutons repose sur une erreur fortement enracinée et qu'on ne peut détruire qu'en la touchant tout à fait à fond.

Longtemps a régné la croyance que la terre était le centre du monde. Copernic, Képler, Newton, Cassini, Laplace, Herschell sont venus, ils ont forcé le secret des cieux, et la terre a repris sa place dans l'ordre du monde.

Mais, c'est peu d'avoir renversé l'erreur qui faisait de la terre le centre de l'univers, car il en reste debout une seconde, à peine séparable de la première, et plus invétérée encore; car la foule pense que l'homme est le centre des êtres, qu'il a dans la nature, ou en dehors de la nature — point difficile à préciser, — une place à part, qu'en un mot, l'homme est la fin de tous les autres êtres.

Et le pis est que, tous les jours, la théologie contribue à accréditer cette superstition, et qu'il ne faudrait pas ouvrir beaucoup de livres de philosophie pour la trouver plus ou moins explicitement enseignée par les philosophes.

Cependant, la science a détrôné l'homme comme elle avait détrôné la terre. A leur tour, Linné, Gœthe, Lamarck, Geoffroy-Saint-Hilaire, Lyell, Schaaffhausen, Schleiden, Huxley, Darwin, Karl Vogt, Büchner, Haeckel, ont levé les voiles qui empêchaient l'homme de reconnaître qu'il ne forme qu'un chaînon dans l'ordre des choses. Et de ces profondes investigations nous avons rapporté une formule qui est comme la clef d'or au moyen de laquelle il nous est désormais possible de pénétrer à notre guise dans le sanctuaire si longtemps fermé : dans la nature, il y a unité de substance et continuité de composition.

Unité de substance, cela veut dire que tous les êtres ont le même fond commun, et que, sous leurs qualités différentes, se trouve la même matière. Continuité de

composition, cela veut dire qu'il n'y a pas de solution de continuité d'un règne à l'autre; que les différents êtres organisés forment une série ininterrompue, une échelle dans laquelle chacun occupe son degré, et qu'il n'y a de différences entre eux que dans le mode d'arrangement. Or, l'homme est dans la série, il y est à sa place; nous pouvons même ajouter que, pour nous, il tient la tête; mais, en résulte-t-il qu'il soit un être à part et un roi? Non, car dans la nature il n'y a ni rois, ni êtres à part; il en résulte seulement que, sur notre menu globe, l'espèce des hommes paraît appelée à jouer un rôle plus important que les autres espèces.

Cette fois, notre base est posée, elle l'est complétement. Grâce aux travaux des naturalistes, grâce à leurs magnifiques découvertes, nous savons maintenant, d'une façon certaine, que la science de l'homme fait partie de celle de la nature; grâce à ces travaux et à ces découvertes, nous savons que la science politique se rattache à la physiologie humaine et qu'elle n'est qu'un chapitre de l'histoire naturelle.

Ce serait donc à vous, naturalistes, d'ouvrir les voies même dans cet ordre particulier; et, si mes inductions sont aujourd'hui imparfaites, cela tient sans doute, et avant tout, à ma propre insuffisance; mais cela tient aussi à ce que la science naturelle n'a point mesuré jusqu'ici son vrai domaine, à ce qu'elle n'a point étendu ses limites jusqu'aux points extrêmes où elle peut et doit les étendre (10).

La science de la nature est tout ou presque tout! Qu'à son souffle s'écroulent les idoles érigées par les religions imbéciles et par les philosophies fausses, qu'elle

régénère la science de l'homme comme elle a fait de celle du monde, et que par elle, enfin, nous apprenions que, pour remonter jusqu'aux causes, l'unique moyen est d'observer rationnellement les faits (11) !

PREMIÈRE PARTIE

PHILOSOPHIE

DE LA SCIENCE POLITIQUE

D'après l'étymologie, la science *politique* est la science de l'organisation de la cité; notion exacte, mais insuffisante, car elle n'indique pas la forme que doit revêtir l'organisation de la cité; quelle est cette forme?

Le prodigieux génie qui, le premier, a essayé de soumettre la Politique à des lois, le grec Aristote, a écrit que c'est la science de l'association appelée l'État (1).

Dans cette définition, il y a à considérer deux parties : celle qui répond directement à notre question et qui affirme que la science politique se propose d'associer les hommes, celle ensuite qui ajoute que l'association que la science politique a en vue, c'est l'État.

Sur le premier point, il est impossible de dépasser l'idée d'Aristote. La Politique, en effet, est la science de l'association; elle a pour base la sociabilité de l'être humain, et il a fallu je ne sais quelle folie de l'espèce pour que certains esprits aient entendu la fonder sur l'antagonisme des intérêts (2).

Quant au second point, Aristote est l'homme de son temps; il voit les peuples en lutte les uns avec les autres, et la Grèce elle-même déchirée par des divisions intestines; il ne s'élève pas de ce côté plus haut que le fait qu'il a sous les yeux; il admet l'association des hommes entre eux pour chaque État en particulier, mais il n'aperçoit pas, il ne soupçonne pas qu'il y a une association plus vaste possible, nécessaire, celle des États les uns avec les autres (3).

Au surplus, disons bien vite que, même restreinte aux membres d'un État particulier, l'idée d'association n'a point empêché Aristote de légitimer l'esclavage, et que l'association à laquelle il songe, c'est uniquement celle des citoyens.

Pour nous, qui nous glorifions d'être le fils de l'immortel Dix-huitième siècle et qui écrivons à la lumière de ses idées, nous n'admettons pas que la science politique n'ait pour horizons que les limites de chaque État pris isolément; nous professons que la science politique est celle qui a pour but spécial d'enseigner aux hommes les moyens de vivre les uns à côté des autres, ou, pour en donner une définition régulière, que c'est la constatation des rapports sociaux naturels, nécessaires (4).

Que dire maintenant de certaines autres dénomina-

tions appliquées à la science politique, telles que celles de *science sociale*, de *sociologie?*

L'expression *science sociale* ne signifie pas autre chose que l'expression *science politique*, et, comme on a bien à tort perdu de vue cette synonymie, il y a d'autant plus lieu de l'attester (5).

Quant au terme de *sociologie*, inventée par une école qui paraît s'être imaginé qu'en inventant des vocables nouveaux elle trouvait des idées nouvelles, ce n'est qu'un néologisme incorrect, peu clair et absolument inutile (6).

Vient un mot, l'effroi des uns, la suprême espérance des autres : j'ai nommé le *socialisme*.

L'expression *socialisme* a été employée pour désigner non la science politique, mais un ensemble d'aspirations vers des réformes politiques, d'ailleurs plus ou moins semblables, ou, si l'on veut, plus ou moins divergentes. Nous n'insisterons pas ici sur le socialisme, nous aurons occasion d'en parler à une autre place (7).

Continuons donc de scruter l'idée fondamentale de la science politique.

Aristote ajoute que l'association politique est la plus haute des associations, et il en conclut qu'elle doit avoir le but le plus haut.

Nous rectifions cette proposition d'Aristote, et nous disons, nous, que l'association politique est la plus large de toutes les associations et qu'elle a le but le plus large.

Elle est la plus large, cela est évident, puisqu'elle tend à embrasser tous les États d'abord, et ensuite le genre humain.

Quant à son but, on ne saurait le marquer ni plus ni moins haut que celui de toutes les associations, car il

est exactement le même. Que les individus associent leurs efforts ou qu'ils agissent, autant que cela se peut, isolément, ils ne doivent tous avoir qu'un but; ce but, c'est de se développer soi-même et de développer les autres par soi, c'est de se perfectionner soi-même et de perfectionner les autres, c'est d'aider à constituer autant que possible dans chacun l'autonomie de la personne humaine.

Ces explications fournies, nous sommes en situation d'aborder l'étude des éléments de la science politique.

En première ligne, se présente la Morale.

Les mœurs c'est la conduite, et la Morale c'est la règle de la conduite; donc, à le bien prendre, la Morale embrasse tout l'homme. Cependant, la Morale se borne à formuler des préceptes; elle est, comme nous allons le voir, Liberté, Justice, Amour; mais elle n'indique pas les arrangements extérieurs que l'infirmité de l'homme peut rendre nécessaires pour faire passer dans les faits la Liberté, la Justice et l'Amour; puis, l'homme est plus frappé des résultats que des causes, il est plus frappé de l'Utilité que de la Liberté, de la Justice et de l'Amour qui la produisent: de là, une seconde section dans la Science de la Politique, celle de l'Économie politique.

D'un autre côté, l'ignorance générale des hommes est souvent cause que l'un viole par rapport à l'autre la règle de la Justice, que l'un empiète sur le droit de l'autre; or, si l'empiétement est grave, il est nécessaire que la force de tous intervienne pour le réprimer; de là encore, une nouvelle division dans la science politique, celle du Droit technique.

Ainsi, trois termes résument toute la science politique :

1° La Morale;

2° L'Économie politique;

3° Le Droit.

Nous parcourrons successivement ces différents termes.

CHAPITRE PREMIER

MORALE

SECTION I

Morale naturelle et scientifique.

Lucrèce, ce grand poëte, *ingens homo*, écrivant sur la Morale, en a résumé toute la doctrine dans cette parole : « *Suis la nature* (8). »

Oui, dans cet ordre comme dans le reste, l'homme n'a qu'à suivre la nature ; mais, pour suivre la nature dans l'ordre moral, il faut d'abord que l'homme connaisse sa nature morale. Cette nature, quelle est-elle ?

Lorsque l'on scrute l'homme à fond, ce qu'on y trouve, comme dernier terme, c'est l'aptitude à se posséder soi-même, accompagnée d'une certaine nécessité

corrélative, c'est-à-dire, à la fois, le principe du Droit et celui du Devoir.

Qu'est-ce donc, techniquement, que la Morale? La Morale, c'est la science des droits et des devoirs de l'homme, fondés sur la nature et sanctionnés par la conscience.

Il faut rendre explicite cette notion et indiquer les formules qui renferment tous nos droits et tous nos devoirs. Ces formules sont les suivantes :

1° *Sois libre;*

2° *Respecte la liberté des autres;*

3° *Aime les autres.*

Voyons-les de près une à une.

1° *Sois libre.* — L'homme est une activité susceptible de développement; c'est là ce que nous révèle l'observation appliquée au passé de l'espèce et c'est là aussi ce que constate l'observation appliquée à l'individu.

Se développer, progresser, telle est donc la loi de l'homme, telle est sa loi essentielle, sa loi primordiale, et, fût-il placé dans les conditions les plus défavorables, l'homme y obéit. En définitive, le droit de donner à sa personnalité toute l'étendue qu'elle comporte, à ses facultés toute leur puissance, en un mot, le droit d'être libre est inscrit pour l'homme au fond de sa nature.

Cependant, cette vue ne nous fournit que la base la moins large du droit de l'homme à la liberté, car ce n'est pas seulement l'homme qui se développe, c'est la nature entière; la nature vit, elle évolue, et ce que nous appelons pour l'homme la liberté n'est qu'un cas particulier de l'existence universelle, de la loi générale d'évolution qui mène le monde.

Ainsi, pour le cosmos entier, la liberté, la puissance

de se développer est une sorte de point central; tout, dans le cosmos, gravite vers le mieux (9). Toutefois, parmi les êtres que nous connaissons, un seul semble en état de concevoir cette notion, de la pénétrer et de se diriger d'après l'indication qu'elle lui fournit, d'aider à ce qu'elle se réalise; cet être-là c'est l'homme, et c'est aussi cette aptitude à percevoir la loi générale des choses, ou mieux encore à s'associer à son action, qui fait la grandeur de l'homme, qui constitue sa liberté et sa responsabilité propre (10).

Mais, avant de pousser plus loin, nous devons résoudre une objection; nous posons la liberté comme loi du monde, et nous affirmons, en même temps, que le monde est régi par une certaine nécessité! N'y a-t-il pas, entre ces deux propositions, une contradiction flagrante? Non, et tout au contraire, ces propositions s'accordent intimement entre elles. Ce que nous entendons, en effet, par la liberté du monde, ce n'est pas pour le monde la possibilité de se diriger d'après une volonté arbitraire; ce que nous voulons marquer seulement, c'est que, pour que l'ordre général soit, il faut que chaque être soit tout ce qu'il peut être, il faut que chaque être devienne tout ce qu'il est capable de devenir.

En tant qu'il s'agit de l'homme, la liberté ne peut être qu'un concept relatif, et, si elle a donné lieu à tant de puériles déclamations et à tant de vaines attaques, c'est qu'on n'a pas compris ce premier point.

D'abord, la liberté ne signifie pas que chacun de nous doive devenir une activité toute-puissante, car, évidemment, nous ne sommes pas nés pour être des dieux.

Elle ne signifie pas non plus que chacun de nous doive

atteindre un certain niveau, le même pour tous ; car, évidemment, nous ne sommes pas destinés par la nature à avoir tous la même activité et à remplir tous la même fonction.

Ce qu'il faut pour que chacun soit libre, c'est que chacun développe tout ce qu'il contient en lui, que chacun occupe la place à laquelle il est propre ; c'est, nous le répétons, que chacun devienne tout ce qu'il est susceptible de devenir.

Ainsi, l'individu humain concourra-t-il à l'harmonie générale.

En résumé, pour l'homme, le *sois libre* signifie : développe-toi, développe toutes tes facultés ; tu es une sensibilité, une raison, une volonté ; développe-toi au triple point de vue de ta sensibilité, de ta raison, de ta volonté.

Et le *sois libre* n'est pas seulement la formule du droit de l'homme, il est aussi celle du devoir de l'homme ; ou, pour mieux dire, ce que nous nommons Droit et Devoir n'est qu'une double manière de considérer, par rapport à l'homme, la loi à laquelle il est soumis, car, s'il a le droit de devenir tout ce que sa nature comporte, il est manifeste qu'il se doit à lui-même de le devenir, à peine de violer lui-même sa propre nature.

Donc, en considérant, par abstraction, l'individu humain d'une façon isolée, nous arrivons à affirmer que, sur le point fondamental, il y a unité entre le Droit et le Devoir.

Mais ce raisonnement n'est pas suffisant ; replaçons l'individu humain dans son milieu naturel, replaçons-le dans la société, et la liberté va ouvrir à la solidarité le champ le plus vaste, un champ sans limites !

En effet, pour chacun, le *sois libre* n'est susceptible d'être réalisé de la manière dont il doit l'être que si chacun a son droit de liberté, que si chacun accomplit son devoir de liberté.

Qu'est ce que le monde, qu'est-ce que la société, redirons-nous de nouveau? Tous les deux, un ordre, une harmonie qui se fait. Or, si parmi nous un seul empiète sur la liberté des autres, immédiatement l'ordre, l'harmonie est troublée, et ce trouble, en même temps qu'il atteint indirectement tous les membres de la société, atteint directement à la fois celui qui empiète et celui sur lequel il y a empiétement; nous entendons que ni l'un ni l'autre ne saurait avoir alors le développement normal de ses facultés, l'un ayant trop et l'autre n'ayant pas assez.

Et il est mathématiquement démontrable que, la quantité dont les uns excèdent leur droit étant juste la quantité qui manque à ceux dont le droit est lésé, la liberté des uns et des autres subit un échec mathématiquement égal.

Réversibilité profonde, et châtiment légitime de ceux qui usurpent ou laissent usurper le droit d'autrui!

Ainsi, dans le monstrueux État monarchique, c'est au fond même de l'institution que gît le vice; corrigez, atténuez ce vice le plus que vous le pourrez, il vous sera impossible de l'abolir; le monarque a une pléthore de liberté; mais pléthore, c'est disette en pareil cas; qui a trop de liberté n'a pas la liberté, et cela est tout aussi rigoureusement vrai pour le monarque que pour le dernier de ses sujets.

Je conclus finalement :

1° Que le droit essentiel pour l'homme, pour tout

homme, c'est le droit de se développer, de se mouvoir en avant, en d'autres termes, c'est la liberté;

2° Que, pour chacun, le droit et le devoir de liberté sont deux idées qui s'impliquent;

3° Qu'entre les individus la liberté de l'un est la condition de celle de l'autre, si bien qu'idéalement, pour que chacun, considéré à part des autres, fût libre, il faudrait que tous les autres fussent libres.

Liberté de chacun et liberté de tous; donc, liberté et solidarité; c'est là le commencement et c'est là aussi la fin.

2° *Respecte la liberté des autres.* — Ce second précepte est la conséquence immédiate du premier; en effet, tous les hommes ont un titre égal au développement de leurs facultés, car leur titre c'est d'être des hommes, et, comme, d'ailleurs, aucun homme ne peut avoir sa liberté qu'autant que les autres ont la leur; comme nous sommes des activités, des libertés nous limitant sans doute, mais aussi nous aidant les unes les autres et nous harmoniant les unes avec les autres; comme nous sommes, en un mot, des êtres sociaux, il est manifeste que le principe de liberté pour chacun contient aussi pour chacun celui du respect de la liberté des autres.

Mais qu'est-ce que ce devoir de respecter la liberté des autres? C'est ce que nous nommons l'égalité.

Et l'égalité peut être ainsi définie: le devoir pour chacun de laisser les autres devenir tout ce que leur nature comporte, ou, en une formule plus brève, le devoir de respecter la liberté des autres.

On voit que, pour définir l'égalité, il faut prendre pour prémisse l'idée de la liberté, en d'autres termes, que l'égalité ne peut être définie qu'en fonction de la

liberté ; d'où il résulte que, comme la liberté, l'égalité, elle aussi, ne peut être qu'un concept relatif.

Arrêtons-nous un instant ici et contemplons l'admirable solidarité qui relie le monde moral comme le monde physique, ou, pour parler d'une manière scientifique, le monde.

Nous avons montré que chacun a pour condition de sa liberté l'exercice de la liberté dans les autres et que le droit de tous à la liberté est proprement l'égalité ; mais, puisque je ne puis être libre que si les autres le sont, voilà que l'égoïsme ne va plus être le sentiment exclusif de personnalité, il va devenir un sentiment d'expansion, un lien étroit et intime entre les différents hommes, ou, pour mieux dire, l'égoïsme n'a plus de sens ; la liberté des autres, c'est aussi ma propre liberté, et en y portant intérêt, c'est aussi à la mienne que je porte intérêt.

Nous nous trouvons donc de nouveau ramenés à l'idée de l'unité dans chacun du Droit et du Devoir, à celle de la solidarité entre tous de tous les droits et de tous les devoirs individuels, et alors quels horizons devant nous ! Nos sociétés, quand nous les regardons en dehors des temples sereins de la philosophie, nous paraissent être un chaos ; les uns y jouissent, le plus grand nombre y gémit. Malheureux qui jouissez ou qui croyez jouir, sachez qu'en attentant au droit des autres, vous attentez au vôtre propre et vous diminuez vos jouissances propres ! Hâtez-vous donc de tendre la main à ceux que vous assujettissez, et qu'importent, du reste, vos vaines résistances ! Le progrès, au besoin, vous mènera malgré vous ; l'ordre s'est fait de plus en plus dans le

monde, il s'y fera de plus en plus, et l'idée de l'ordre, c'est justice pour tous.

3° *Aime les autres.* — Pour établir cette troisième formule, nous pourrions nous borner à faire appel au sens intime, car, si chacun de nous fouillait son cœur, il y trouverait sûrement l'amour des autres. Mais il ne nous convient pas de nous en tenir à une preuve de cette sorte; nous voulons donner une démonstration plus positive.

Dans ce grand concours où luttent si près les unes des autres les différentes activités humaines, il ne suffit pas, prétendons-nous, que chacun ait la notion de son droit et de son devoir pour ne pas empiéter sur le droit des autres? S'il n'y avait pas un sentiment affectif qui reliât les différents individus, chacun, lorsqu'il se mesurerait sa place, serait porté à s'en attribuer une plus grande que celle qu'il devrait normalement avoir; tout au moins existerait-il dans les rapport sociaux une extrême âpreté, et, lorsque l'occasion du conflit se présenterait, c'est-à-dire à tous les instants dans l'état de rapprochement où vivent les hommes, il serait immanquable que certains lésassent le droit des autres.

En définitive, si l'homme n'était qu'un être doué de raison et de volonté, s'il n'était pas en même temps capable de sympathie et d'affection, il faudrait renoncer pour lui à toute notion de droit et de devoir, de justice, d'harmonie, car ces notions ne serviraient qu'à l'abuser; les hommes seraient nés pour s'entre-détruire, et leur sociabilité ne serait que l'instinct qui les pousserait à se chercher pour mieux lutter les uns contre les autres (11).

Heureusement, il n'en est pas ainsi, nous aimons les autres, et, ne les aimassions-nous pas spontané-

ment, que la réflexion nous porterait à les aimer. En effet, s'il y a une chose incontestable, c'est que nous nous aimons nous-mêmes, c'est que nous aimons notre propre développement ; or, comme ce développement a pour condition celui des autres, il est nécessaire que nous arrivions aussi à aimer le développement des autres.

On voit de toutes façons combien l'égoïsme, tant préconisé comme base de la Morale par l'illustre Bentham, est une idée étroite et fausse (12); nous ne pouvons être libres qu'autant que les autres sont libres, nous ne pouvons nous aimer nous-mêmes qu'autant que nous aimons les autres, nous ne pouvons avoir notre développement sous son triple aspect, sensibilité, raison, volonté, qu'autant que les autres ont le leur !

Voilà pour les rapports moraux des hommes entre eux.

Au surplus, ces rapports ne sont pas pour l'homme tous les rapports moraux ; il y a une autre partie de la Morale, trop dédaignée par la fausse philosophie, c'est celle qui nous rattache aux êtres inférieurs. Ce ne sont pas seulement des droits que nous avons à l'égard des êtres inférieurs, ce sont aussi des devoirs, et, en première ligne, nous avons celui de ne pas abuser d'eux. Servons-nous d'eux pour nos besoins, selon les lois de la nature, c'est notre droit ; mais gardons-nous d'aller au delà ; car, eux aussi, ils rentrent dans l'ordre général, eux aussi ils ont leur place marquée dans l'ensemble.

N'abusons donc pas des êtres inférieurs, faisons mieux, aimons les êtres inférieurs ; ils sont nos proches par le rang, ils sont nos frères par la substance ;

il y a plus, ils sont nous-mêmes, en tant que, comme nous, ils font partie de ce grand tout duquel émergent tous les êtres, dans lequel ils sont tous reliés, dans lequel ils retournent tous. Aussi, malheur à l'homme assez dépravé de sens et de cœur pour torturer, par passe-temps, même le plus vil insecte (13).

Ne dérangeons rien sans raison ; respectons l'ordre et aimons l'ordre partout ; dans la nature, il n'y a que le respect et l'amour qui puissent assurer l'ordre universel !

J'ai marqué les principaux traits de la Morale véritable ; ainsi comprise, la Morale serait la science politique par excellence, car elle serait la science la plus propre à associer les hommes les uns aux autres dans la paix, la sécurité, l'harmonie ; elle serait le phare lumineux qui éclairerait tous les rapports sociaux, le foyer toujours incandescent où s'alimenterait la vie sociale, et elle pourrait dispenser du reste.

Cette Morale-là, encore toute à construire, pour les détails, c'est, nous l'avons dit, la morale naturelle ; en regard, il nous faut maintenant placer la morale divine et théologique.

SECTION II

Morale divine et théologique.

Les trois formules de la morale naturelle sont prises

dans la nature humaine; elles sont démontrables, et, par conséquent, scientifiques.

Quant à la morale divine et théologique, elle se présente au contraire comme une morale révélée et indémontrable, c'est-à-dire antiscientifique.

Et d'abord cette morale (je parle spécialement pour notre Occident, mais je pourrais parler de la même façon pour toutes les morales divines du globe), cette morale, dis-je, où les théologiens la puisent-ils? Dans des livres qu'ils prétendent être revêtus d'un caractère surhumain, et voilà que tout de suite se pose, contre la morale divine, cette objection: quelle est l'authenticité des livres dont on prétend la faire dériver?

L'authenticité des Écritures réputées saintes, l'érudit Kuenen pour la Bible, le docteur Strauss pour l'Évangile, ont montré ce qu'il en fallait penser, et il n'y a pas lieu pour nous de reproduire ici les réfutations de ces hommes de science (14).

Donc, ce qui manque à la morale divine et théologique, c'est tout simplement une base ; dès qu'on y touche, sa base croule.

Que si nous mettons la morale divine en face des trois vérités fondamentales de la morale naturelle, quel accueil pourra-t-elle leur faire?

Développe tes facultés, dit la morale naturelle, c'est ton droit et ton devoir absolu ; — développe-les, si Dieu le veut, répondra la morale divine.

Respecte la liberté dans les autres, le droit d'égalité dans chacun, dit encore la morale naturelle ; — respecte ce droit, si Dieu le veut, répondra de nouveau la morale divine.

Quant au précepte : aime les autres, il signifiera, aime les autres non parce que tu y es poussé par l'élan spontané de ton cœur et par un sentiment réfléchi, non parce que tu comprends quel lien rattache les autres à toi et toi-même aux autres, mais aime-les uniquement en vue de Dieu et selon qu'il plaît à Dieu.

Or, s'il plaît à Dieu que les hommes s'écrasent, que les bataillons se heurtent, que la terre soit ensanglantée, cela est l'Ordre, cela est la Morale !

Nous avions mis la solidarité et l'amour partout ; le Dieu personnel peut mettre à son gré partout la guerre et la haine ; cela est bien, cela va toujours bien ! — Le bel Ordre et la belle Morale !

Mais, parmi les morales divines, il y en a une qui nous touche particulièrement, car ses débris nous entourent encore : celle-là, c'est la chrétienne ; examinons-la de plus près.

D'abord, y a-t-il véritablement une morale et une doctrine chrétiennes ? Non, il n'y en a pas, car qu'est-ce que le Christianisme ! C'est le mélange le plus hétérogène qui se puisse imaginer ; c'est un composé de traditions védiques et brahmaniques, bouddhiques, sabéennes, mosaïques, de conceptions platoniciennes et de rêves alexandrins, le tout agencé par les Pères et par les docteurs de l'Église à l'aide de ligatures de rencontre et non sans beaucoup de solutions de continuité. Le Christianisme est ce que l'on nomme en philosophie un syncrétisme, comme qui dirait, en une langue plus vulgaire, un habit fait de mille pièces. En vérité, l'Humanité n'est pas difficile de vivre des siècles sur un pareil fond (15) !

Toujours est-il que ce fond n'a jamais pu donner ce qui lui manque essentiellement, à savoir des vues unitaires et coordonnées, et, pour s'en convaincre, en matière de Morale, il n'y aurait qu'à passer en revue les différentes morales des différentes sectes chrétiennes.

Nous n'avons pas à faire cette œuvre, nous nous contenterons de dégager ce qu'il a de plus général et de commun dans les différentes morales chrétiennes, en dérivant, d'ailleurs, d'une manière particulière vers l'idée morale catholique.

Comment, en premier lieu, les théologiens catholiques considèrent-ils la liberté?

Ouvrez le dictionnaire de Bergier, un modéré parmi les théologiens, et vous y lirez cette incroyable sentence: « C'est une morale abominable de considérer la liberté comme un don naturel. »

Ah! c'est une morale abominable de sentir qu'on est une force, une puissance, et de vouloir être cette force, cette puissance! C'est une morale abominable de sentir s'émouvoir son cœur et fermenter son esprit, de vouloir tirer de ce cœur et de cet esprit tout ce qu'ils contiennent, de vouloir l'en tirer pour les autres comme pour soi-même, de chercher à être l'activité la plus bienfaisante, la meilleure, c'est-à-dire, finalement, la plus libre possible! Cela est abominable! Quel est donc l'enseignement que Bergier et les théologiens, ses complices, vont nous présenter à la place? Cet enseignement, deux paroles peuvent le résumer:

Il y a au-dessus de toi une volonté qui vaut mieux que la tienne; suis cette volonté et quitte la tienne;

Il y a en toi un principe d'activité qui est mauvais; étouffe en toi ce principe.

En d'autres termes, résigne-toi, mutile-toi, voilà toute la morale chrétienne !

Oui, la résignation, cette lâcheté de l'âme qui consiste à se soumettre, de parti pris, aux desseins capricieux d'un être tout-puissant;

Oui, l'ascétisme, cet anéantissement systématique du corps pour tuer le cœur et l'esprit (16);

Oui, l'abdication de soi-même et le meurtre réfléchi de soi-même, voilà l'aboutissement de la morale chrétienne (17) !

Et qu'aucune des différentes sectes chrétiennes ne se récrie, car, qu'elles se l'avouent ou non, c'est là ce que toutes, si elles se piquaient de logique, devraient fatalement enseigner.

Abêtis-toi, a dit Pascal; il eût pu dire avec plus d'ampleur et plus de vérité : Détruis toutes tes facultés, détruis-toi toi-même, c'est là, au point de vue de la liberté, la conclusion nécessaire du dogme chrétien.

Passons au second principe; voyons comment le Christianisme a entendu le principe d'égalité.

C'est encore Bergier que je veux citer sur ce point. « L'autorité sur la femme, sur les enfants, sur les esclaves, dit ce docteur de l'Église, est fondée sur la loi divine positive antérieure à toute convention (18). »

Je ne relève pas l'assimilation que fait ici la doctrine chrétienne entre la femme, les enfants et les esclaves; je n'insiste pas sur ce qu'il y a d'énorme à placer sur la même ligne, quant au joug qu'ils seraient destinés à porter, la femme, les enfants et les esclaves. Ce qui

m'importe, c'est autre chose, c'est de constater ce que le Christianisme a pensé sur ce fait capital de l'esclavage; or, ce qu'il a pensé, le voici : il a considéré l'esclavage comme un fait légitime, comme un fait divin!

Et en pouvait-il être autrement? N'est-ce pas au maître lui-même qu'on a rapporté cette parole : « Rends à César ce qui appartient à César. »

Et n'est-ce pas un pape, un pape tout imbu, celui-là, du véritable esprit chrétien, n'est-ce pas un pape qui a porté ce décret : « Il ne sera jamais permis d'ordonner un esclave (19). »

Que vient-on donc dire maintenant que le Christianisme a aboli l'esclavage, et quelle contre-vérité plus flagrante s'efforça-t-on jamais d'accréditer dans l'histoire! Le Christianisme abolissant l'esclavage? Allons donc! c'est le contraire qui est vrai; le Christianisme a fait de l'esclavage la pierre angulaire de la société et de la famille!

Sans doute, on trouverait dans certains Pères de l'Église des passages pour contredire, on y pourrait trouver des pages toutes remplies du sentiment de l'égalité et de la fraternité humaines. Ces pages, que prouvent-elles? Rien absolument; il en est, sur ce point, des écrits des Pères comme de l'Évangile, il est aisé d'y rencontrer, quand on le veut, des arguments pour toutes les thèses; mais, au milieu des disparates que présentent les opinions des théologiens, c'est à la doctrine qui a prévalu, à celle de Rome qu'il faut s'attacher; or, Rome a anathématisé l'égalité comme elle avait fait de la liberté.

Et le mot de la fin, c'est Jean-Jacques qui l'a bu-

riné : « Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance; son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves. »

Que dirons-nous maintenant de la manière dont la morale chrétienne a compris le troisième précepte de la morale naturelle, à savoir l'amour des autres? La morale chrétienne admet la formule de ce précepte, mais comment l'entend-elle?

C'est surtout la morale chrétienne qui, entre les différentes morales divines, a professé qu'il fallait aimer les autres en vue de Dieu.

Or, aime-t-on, peut-on aimer les autres, quand on les aime ainsi? Non, on ne peut les aimer! Aussi, quels résultats a produits l'amour chrétien? Il a produit cette pâle charité qui, en donnant une obole, réserve pour elle un million et croit en être quitte avec le précepte.

Mais que parlé-je de la charité chrétienne? Cette prétendue vertu n'est que le manteau qui sert à cacher le plus monstrueux égoïsme. On ne donne, selon la morale chrétienne, que pour recueillir soi-même plus tard et avec une ample usure; le vrai chrétien donne pour assurer son propre salut éternel!

Et c'est là cependant le plus beau côté de l'amour chrétien!

Veut-on voir cet amour sous un autre aspect, veut-on pénétrer à fond ce sophisme ou cette hypocrisie? Qu'on l'examine dans l'*Imitation de Jésus-Christ* ou dans l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales; là, on verra s'étaler des doctrines de détachement et de désaffection à faire honte aux natures les plus endurcies (20)!

Et la pratique? Ah! la pratique, cette fois le fer et le feu en ont marqué à jamais la trace dans les guerres de religion, dans les massacres des Cévennes et de la Lozère, et dans l'infâme parole : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra bien les siens! »

Reparais à la lumière, mon vieux Lucrèce; venge pour nous l'Humanité et la nature outragées! Je répéterai ton vers indigné :

« *Tantùm relligio potuit suadere malorum* (21)! »

Ce n'est pas le lieu de pénétrer dans les détails de la morale chrétienne; cependant, il y a dans cette morale un point trop considérable et qui touche de trop près aux rapports sociaux pour que nous le passions sous silence; nous entendons parler du sacrement de la pénitence.

Qu'est-ce que le sacrement de la pénitence? Ce que c'est, le voici : un homme a commis un grand crime; il va trouver un autre homme qui dit avoir reçu de Dieu mandat pour remettre toutes les fautes; le criminel se confesse, se repent et est absous. — C'est à merveille! — Mais voilà que ce même homme recommence deux fois, trois fois, et toujours il va se baigner dans la salutaire piscine et toujours il en sort purifié. Et si, au dernier moment de sa vie, il est chargé d'un nouveau forfait qu'il n'a pas eu le temps d'avouer, il suffira qu'il se repente au fond de son cœur et qu'il croie pour qu'il soit sauvé!

Et si, en regard, vous placez un homme qui toute sa vie a été passionné pour la vérité, qui a souffert pour elle, qui a aimé les hommes en frères et qui leur a fait tout le bien qu'il a pu, si vous placez en regard cet homme,

en vain celui-là n'aura-t-il pas un seul instant dévié de la voie droite et mourra-t-il serein et souriant, il ne croit pas, c'est un athée, il sera damné !

Quoi! la foi sans les œuvres, voilà ce qui rachète et sauve; et les œuvres sans la foi, les œuvres de toute la vie, ce n'est point assez pour libérer de la géhenne éternelle! Étonnez-vous maintenant de la perversion qu'a pu produire un tel enseignement chez des populations grossières et ardentes, étonnez-vous que le brigand des Calabres aille attendre le voyageur sur la grande route en égrenant son rosaire et en récitant des *Ave Maria!*

Quittons la morale chrétienne et revenons à la thèse générale.

La morale naturelle est scientifique, c'est-à-dire qu'elle aspire à former un tout logiquement relié, c'est-à-dire que, dans ses formules essentielles, elle ne variera pas d'un peuple à un autre, d'une province à une autre, mais qu'elle sera la même pour l'homme des zones glacées que pour celui des zones torrides, la même pour tout homme en face de tout homme et de tout être. Unité par le progrès incessant et indéfini, tel est, à ce nouveau point de vue, l'idéal de la morale naturelle.

Au contraire, la morale divine est forcément multiple, car elle ne repose pas sur la nécessité des choses; elle repose sur une conception arbitraire; or, dès que c'est l'arbitraire de l'homme qui est la base, on peut être sûr que l'homme accumulera les chimères. Aussi comptez, si vous le pouvez, les morales divines et théologiques! Il y a la morale du Brahmanisme, il y a celle du Bouddhisme, il y a celle du Sabéisme, il y a celle du Mosaïsme, il y a celle du Christianisme, il y a celle de l'Islamisme.

Je fais grâce des sous-sectes et de leurs préceptes particuliers.

Or, remarquons que le propre des morales divines est de tendre à s'exclure les unes les autres, et cela est dans l'ordre, car, si une de ces morales est vraie, toutes les autres sont nécessairement fausses, et la vraie doit chercher à anéantir toutes les autres.

Donc, tant qu'il existera des morales divines, il est impossible que les différents groupes humains parviennent à s'entendre entre eux; tant qu'il existera des morales divines, l'espèce humaine demeurera vouée à la dissension et à la lutte.

Mais il reste un dernier point, et capital, celui de la sanction; la morale divine, prétend-on, seule comporte une sanction.

Quelle est donc la sanction des morales divines? Ces morales cherchent à prendre les hommes par la séduction de la récompense ou par la crainte du châtiment.

Et quel châtiment! quelle récompense!

« Tu transgresses ma loi, dit la morale chrétienne, tu souffriras dans ta chair toute l'éternité, tu brûleras toute l'éternité (22). »

Quant à la récompense, les morales divines ont de la peine à la préciser, et il faut bien avouer que, paradis musulman à part, l'attrait, de ce côté, est moins vif que la peur ne l'est de l'autre.

Ainsi, pour pousser les hommes à la pratique de leurs préceptes, c'est aux mobiles les plus bas de la nature humaine que s'adressent les morales divines.

Elles disent, elles aussi, qu'elles se proposent d'élever

l'homme, et pour cela ce qu'elles font, c'est le traiter en un être puéril ou dégradé !

La morale naturelle ne connaît point, il est vrai, de pareilles sanctions, et le langage qu'elle tient à l'homme est différent :

« Fais le bien, lui dit-elle, parce qu'il est le bien ; évite le mal, parce qu'il est le mal ; ta récompense et ton châtiment sont en toi d'abord ; ils sont en outre dans cet ordre général dont tu es un élément intégrant, et dont tu ne peux suivre les lois sans en bénéficier, ni les violer sans en souffrir (23). »

Et, pour certaines époques de renouvellement, de palingénésie, comme la nôtre, la morale naturelle pourrait ajouter :

« Ne te trouble pas, si les hommes se détournent de toi, s'ils essayent de t'humilier, même de te flétrir, les malheureux ne savent ce qu'ils font ; continue dans ta route. »

Or, je le demande, je le demande à tout esprit que la superstition n'a pas gâté sans remède, de deux hommes, dont l'un n'est mû que par la sanction de la morale divine, tandis que l'autre se dirige d'après l'idée de la morale naturelle, quel est celui qui l'emporte, quel est celui qui est le plus haut placé dans l'échelle de la moralité? Y a-t-il, sur ce point, un doute ou une hésitation possibles? Et n'est-il pas évident que l'homme de bien, le véritable homme de bien, c'est celui de la morale naturelle; au lieu que l'homme de la morale divine, ce n'est, lui, que l'homme de la peur.

Toutefois, je prévois l'objection ; on dira que je parle comme si je m'adressais à une société de philosophes,

mais que le commun des hommes n'est capable d'être touché que par la promesse de la récompense ou par la menace du châtiment.

Et la morale naturelle les supprime-t-elle donc, la récompense et le châtiment? Non, seulement d'imaginatifs et de lointains qu'ils étaient, elle les fait positifs et actuels; d'arbitraires, elle les rend nécessaires; elle détrône, il est vrai, le Dieu caché, tout-puissant et cruel, mais elle met à la place la loi évidente et impartiale des choses.

Concluons : la Morale est la clef de voûte de la science politique, elle est ce qui tient le reste. Tant que vous aurez une morale chrétienne, tant que vous aurez une morale divine, vous ne fonderez pas la science politique. Pour fonder cette science, pour voir s'ouvrir pour l'espèce l'ère d'un ordre nouveau, le commencement est d'élaborer et de mettre en œuvre la morale naturelle et scientifique.

CHAPITRE II

DROIT.

SECTION I

Droit naturel et scientifique.

Au sens technique, le Droit est la science des droits et des devoirs de l'homme, en tant que sanctionnés par une coercition extérieure.

Cette définition témoigne par elle-même que le Droit est un des éléments de la science politique; et, en effet, il rentre dans la science politique d'une double manière, à la fois par son objet et par la nature de sa sanction.

Il y rentre d'abord par son objet, car il a en vue les rapports des hommes les uns avec les autres;

Il y rentre aussi par la nature de sa sanction, car il est la réquisition de la force de tous pour protéger la liberté de chacun ;

Objet et sanction sont donc essentiellement politiques (24).

Mais, pour mettre en relief d'une manière spéciale le caractère politique du Droit, nous en examinerons les différentes branches.

1° DROIT CIVIL

Cette expression, toute romaine, indique bien peu la branche du Droit qu'elle sert à désigner, car elle signifie proprement droit des citoyens, et le droit civil, c'est, d'une manière générale, le droit de la Famille et de la Propriété, abstraction faite de toute idée de citoyenneté ou de non-citoyenneté.

La famille et la propriété sont-elles des matières politiques? Jouent-elles un rôle dans les rapports des hommes en société? Peuvent-elles contribuer à faire que ces rapports soient plus ou moins étroits, plus ou moins stables? Par leur seul énoncé, toutes ces questions dénotent le caractère éminemment politique de la Famille et de la Propriété.

Voyons la Famille d'abord : nous nous occuperons ensuite de la Propriété.

Famille.

Qu'est-ce que la Famille? C'est une agrégation qui a pour base l'union de l'homme et de la femme, et qui, outre tel homme et telle femme, comprend dans son développement les êtres issus d'eux, c'est-à-dire les enfants

On voit par là que la Famille renferme trois séries de rapports, ceux des époux l'un avec l'autre, ceux des parents avec les enfants, ceux des enfants entre eux.

Les rapports entre le mari et la femme constituent le mariage; ils se résument à merveille dans cette formule : la vie commune, qui est gravée au fond du cœur de chacun de nous, mais bien plutôt, au temps actuel, comme une parole d'espoir ou de regret que comme l'expression d'une réalité (25).

La vie mise en commun, tels n'en demeurent pas moins l'idéal, et, pour ainsi dire, le plan naturel du mariage.

Les époux sont deux associés qui, mus par un sentiment réciproque, confondent leurs facultés dans ce qu'elles ont d'intime, afin d'en accroître la puissance de développement. Or, qui ne voit à ces traits que le mariage est exclusif de la sanction qui caractérise proprement le droit technique, car de quelle manière la société pourrait-elle s'y prendre pour contraindre à s'aimer, à développer ensemble leurs facultés, à vivre, en un mot, de la vie commune, tel homme et telle femme qui y résistent? Donc, si nos classements étaient ordonnés non selon la fantaisie, mais selon la raison, le mariage devrait être distrait de l'ordre juridique et rangé tout entier dans l'ordre moral (26).

C'est ce qu'avait compris l'Église, d'ailleurs sans qu'il en résultât aucun profit pour l'espèce, et tout au contraire, car en même temps, l'Église avait avili le but et travesti d'une façon grotesque le principe du mariage.

Passons maintenant aux rapports des enfants avec les parents.

Pour ce qui est de ces nouveaux rapports, un mot peut les exprimer : les parents n'ont aucune puissance sur leurs enfants ; ce qu'ils ont, à leur égard, c'est un devoir et partant un droit de direction.

D'abord, que l'enfant ne soit pas matière à puissance, à droit pour les parents, c'est tout simple, puisque l'enfant est une personne, et que l'on n'a légitimement de puissance ou de droit que sur les choses ; mais, en outre, l'enfant ne consent pas à naître, il subit de naître ; or, il naît dans un tel état d'indigence que, s'il n'était pas assisté, il périrait infailliblement. Et cependant, cet être si dénué, c'est en germe un homme, une activité, qui aura son rôle à jouer dans la société, sa place à occuper dans l'ordre universel.

Élevez-le donc de façon qu'il puisse jouer ce rôle et occuper cette place, ô vous qui lui avez imposé la naissance, et si l'élan de vos cœurs et la réflexion de vos esprits ne suffisent pas pour vous y pousser, il est nécessaire que la société stimule la conscience qui sommeille chez vous.

Resteraient les rapports des enfants entre eux ; mais, si l'on considère ces rapports tant que dure la famille, c'est-à-dire proprement tant que les enfants ne sont pas élevés, il n'y a nul besoin que la loi intervienne pour les régler, et c'est encore aux parents qu'incombe le devoir de prendre dans la famille les arrangements propres à faire régner l'harmonie entre leurs enfants. Les enfants sont-ils élevés, et ont-ils cessé de vivre sous le même toit, il n'y a aucune raison essentielle pour qu'il existe entre eux des liens plus particuliers qu'entre ceux qui procèdent de familles différentes, et c'est l'incontestable

droit de chacun de n'écouter, pour former des liens spéciaux, que ses sympathies électives et raisonnées.

Les rapports des enfants entre eux échappent donc totalement au droit technique.

Maintenant que nous savons ce que c'est que la famille, que nous en avons analysé les éléments et dégagé les principes fondamentaux, avons-nous besoin d'insister pour montrer que, dans l'association de l'homme et de la femme, des parents et des enfants, dans l'association familiale, apparaît au plus haut degré le caractère du droit politique? Ce droit, nous l'avons dit, et, à notre gré, nous ne le répéterons jamais trop, ce droit a pour but de faire vivre les hommes les uns à côté des autres, de les faire se développer dans un état de paix et d'harmonie; or, la famille formant l'enfant, préparant l'homme, il faudrait fermer les yeux à toute évidence pour ne pas voir le caractère politique de la famille.

Et quelle éclatante confirmation l'histoire ne donne-t-elle pas de ce jugement! A Athènes, la famille s'épanouit sous un souffle de liberté, et ce souffle anime toute la société athénienne; à Rome, au contraire, la famille est fondée sur un despotisme atroce, et l'État romain a pour base le même despotisme atroce.

Et voyez le Moyen-âge, voyez les temps actuels! Au Moyen-âge, est-ce qu'à l'organisation aristocratique de la famille ne correspond pas l'organisation aristocratique de la cité? Et de nos jours, où la famille est en pleine dissolution, est-ce que la cité n'y est pas avec elle?

La démonstration est donc complète; le droit de la famille est essentiellement un droit politique.

Cependant, des écrivains se sont rencontrés pour affirmer qu'il n'y a aucune corrélation entre la liberté de la famille et la liberté de l'État, et, tout en se portant les champions de la seconde, ils ont nié formellement la première et enseigné que la famille était une monarchie naturelle (27).

Ce n'est là que l'opinion superficielle d'esprits égarés sans boussole dans les domaines de la politique. Soyez sûrs, en effet, que si vous avez la monarchie dans la famille, vous aurez la monarchie partout. Et cela est logique, cela est fatal, car il est impossible qu'élevé par un maître et par un subalterne, l'enfant ne porte pas la double empreinte de ceux qui l'ont façonné, il est impossible qu'il n'ait pas en lui du maître et du subalterne, et il est, par conséquent, impossible que jamais il devienne une personne libre.

Que si l'on considère, d'ailleurs, les choses abstraitement, la famille est susceptible d'être conçue comme indépendante de la société, quoique la réciproque ne soit pas vraie ; et cet *à priori* est en parfait accord avec l'observation historique. Ainsi, il n'est pas douteux que, historiquement, l'agrégation familiale n'ait précédé l'agrégation sociale et que la réunion de différentes familles ne soit entrée pour un élément considérable dans la formation des premières sociétés ; il n'est pas douteux non plus, qu'en tant que formant le groupe social le plus rapproché de la base, c'est-à-dire de l'individu, la famille n'ait conservé une fonction propre (28).

C'est ce dernier point qui est cause que, tout en étant contenu dans le droit politique, le droit de la famille n'en est pas moins une partie spéciale du droit politique,

partie spéciale mais non pas séparée, partie intégrante et constitutive, au contraire.

Propriété.

Nous sommes ici en présence d'un fait bien différent du précédent; la famille est un groupe, la propriété un attribut; mais les deux se ressemblent en ce qu'ils sont tout aussi indispensables l'un que l'autre à l'individu humain; l'enfant, pour accomplir son premier développement et l'homme, pour le continuer, ne peuvent se passer, l'un de la famille, et l'autre de la propriété.

Mais, qu'est-ce exactement que la propriété?

Aucune question ne tient les hommes plus perplexes, et cependant il semble bien qu'aucune, au fond, ne soit plus simple.

Si on la scrute dans sa source essentielle, la propriété est pour chacun le droit aux fruits de son travail; si on l'examine comme fait dérivé, c'est-à-dire comme déjà acquise et donnant lieu à transmission, elle est pour chacun le droit, non-seulement aux fruits de son travail, mais à ceux qu'il tient de la libéralité des autres.

Voilà pour la source, ou, dans la langue du droit technique, pour la cause de la propriété (29).

Quant au fondement général de la propriété, il est dans la nature de l'homme, dans l'organisation de cet être qui ne se sent jamais si bien relié à l'ensemble qu'il ne cherche à se faire le plus personnel, le plus libre qu'il peut, et dont la perfection est d'être, en effet, le plus personnel et le plus libre qu'il peut; or, la propriété est un prolongement de la personnalité, partant

de la liberté humaine; elle est l'unique moyen pour l'homme d'avoir une sphère d'action dans laquelle il puisse se mouvoir à sa guise; elle est pour lui l'unique moyen d'arriver à la possession de lui-même.

C'est ce que n'ont pas vu Jean-Jacques et ceux qui ont marché sur ses traces; ils n'ont aperçu qu'un côté des choses, le côté qui relie l'individu au tout, et, dans leur contemplation du tout, ils ont oublié l'être personnel qu'est l'homme; de là, leur négation de la propriété.

Ces politiques ont erré gravement; car, après avoir posé comme prémisse le droit de l'homme à la liberté, c'est son esclavage qu'ils ont décrété.

Et cependant, quelle relation plus manifeste que celle de la propriété à la liberté! Les sociétés antiques, la barbare Rome en particulier, font découler la propriété de l'emploi de la force, et jusqu'où ne vont-elles pas alors dans leur méconnaissance du droit humain? Elles ne reculent même pas devant l'appropriation de l'homme par l'homme, et c'est Aristote, ce génie immense, qui ne peut parvenir à comprendre qu'une société fonctionne sans esclaves (30)!

Quant à nous, hommes de ce siècle, nous en sommes à hésiter entre la Force antique et l'Idée du Droit; nous n'avons point encore su restituer à la propriété sa vraie source, qui est le travail, et nous acceptons le salariat, ce métis de l'esclavage et de la liberté, ce vieux débris de la subalternisation de l'homme à l'homme!

Or, nous avons beau inscrire sur nos murs la liberté et l'égalité, nous ne les réaliserons ni l'une ni l'autre dans la Cité, tant que nous n'y aurons pas réalisé le droit pour tous à la propriété.

C'est cette raison qui fait qu'à son tour la propriété forme une des bases de l'ordre politique.

2° DROIT PÉNAL.

Le droit pénal est une théorie d'éducation ou de guérison mise en œuvre par la société. S'il n'est cela, le droit pénal n'est qu'un concept de fantaisie et de funèbre imagination : il est en dehors de la science positive (31).

Un ignorant ou un malade, disons-nous, tel est le délinquant ; il n'y a nulle place pour un troisième terme.

Rappelons-nous, en effet, que l'ordre est la loi du monde, ce qui signifie, pour les hommes en particulier, qu'entre tous les hommes les droits et les devoirs, et, par conséquent, les intérêts sont solidaires ; or, s'il y a solidarité des droits, des devoirs et des intérêts, non-seulement pour chaque homme pris individuellement, mais pour tous les hommes considérés dans leurs rapports respectifs, si c'est là le fond des choses, ceux qui méconnaissent cette solidarité et qui y manquent, que sont-ils, que peuvent-ils être, sinon des ignorants ou des malades?

Mais c'est trop peu que cet *à priori*, et c'est à notre méthode d'observation et d'induction qu'ici, comme partout, nous devons demander le mot final. Or, que nous enseignent, sur ce chef, l'observation et l'induction?

Pour prouver qu'une partie de ceux qui délinquent sont des ignorants, et quels ignorants ! des ignorants

pour une cause qui ne vient pas d'eux, des ignorants pour cette cause qu'ils sont au bas de l'échelle sociale et qu'ils endurent toutes les privations comme toutes les misères; pour prouver ce premier point, que faut-il? Il suffit d'ouvrir les statistiques de la criminalité, et toutes les différentes catégories de criminels ramèneront sous nos yeux la même foule misérable et ignorante, et alors devant nous se dressera cette parole d'un des penseurs du siècle :

« Si la roue de la fortune avait tourné autrement, c'est vous, riches, qui peupleriez les bagnes et qui monteriez sur les échafauds (32). »

A l'égard du malade ou de l'infirme, mon expérience personnelle n'aurait rien à signifier, et je me contenterai de citer le langage que me tenait un des plus célèbres chirurgiens de ce temps : « J'ai fait bien des autopsies de criminels, me disait-il, et toujours j'ai rencontré dans le cerveau de ces malheureux des lésions plus ou moins graves (33). »

Que doit donc être la pénalité? Elle doit avoir pour but d'apprendre à celui qui ne le sait pas que son intérêt propre n'est pas séparé de celui des autres et, à plus forte raison, qu'il n'en est point l'opposé; elle doit lui apprendre que le premier auquel il a attenté en délinquant, c'est lui-même; elle doit lui révéler la liberté et la solidarité qu'il ignore.

Quant au malade ou à l'infirme, que faire, sinon le traiter et le guérir, si on le peut?

En tout cas, on le voit, le droit pénal justifie pleinement son caractère d'élément de la Politique.

3° DROIT POLITIQUE (DANS LE SENS STRICT).

Cette partie du Droit est celle qui se rapporte plus spécialement à la Cité. J'y ferais, pour ma part, rentrer le droit de la propriété ; car, sans la propriété, il n'y a, je le répète, ni homme libre, ni citoyen possible.

Tous les publicistes, un seul excepté, P. J. Proudhon, ont essayé de poser la dernière assise du droit politique avant d'avoir fondé la première; tous se sont efforcés de construire la théorie de l'État avant même d'avoir songé à organiser le Département, la Commune et le Droit de l'Individu qui est la base (34).

Or, en suivant ce procédé, à quoi a-t-on réussi? Seulement à faire l'État monstrueux, à le faire vivant pour lui-même, et, comme l'État, jusqu'à présent, a été entre les mains du petit nombre qui a la force, il en est résulté que, jusqu'à présent, le grand nombre a vécu pour le petit nombre.

C'est cet Ordre qu'il faut changer ; or, il n'y a pour cela qu'un moyen : il faut que l'on se pénètre que le Droit de l'Individu est le principe et qu'il est la fin, il faut que l'on arrive à poser comme point de départ et à poser comme but la consécration de plus en plus complète du Droit de l'Individu.

Dès lors, le premier problème du droit politique et celui qui, à vrai dire, résume tout le reste, se précise; ce problème consiste à chercher quels sont les droits qui, d'abord abstraitement, et ensuite dans un État donné, doivent appartenir à l'individu.

Quand cela sera fait, il y aura à constituer l'organisation et les attributions du premier milieu dans lequel

l'individu se meut, à savoir la Commune; or, plus le milieu est prochain, plus il existe de chances pour chacun d'y faire prévaloir sa volonté et triompher son droit; aussi réclamons-nous, pour la Commune, après l'individu, le plus d'attributions possibles.

Au-dessus, nous instituerons de la même manière, par analogie, le Département ou la Province.

Et, finalement, nous ne laisserons à l'État que ce que nous n'aurons pu attribuer au Département, à la Commune, surtout à l'Individu.

4° DROIT INTERNATIONAL.

Ce n'est que par métaphore qu'il est possible de parler de droit international, car les rapports de peuple à peuple n'ont jamais été matière à droit dans le sens technique, et jamais ils ne le seront.

Le Droit technique suppose une loi reconnue, des tribunaux chargés de dire, selon cette loi, de quel côté le droit se trouve, enfin une force militaire que ces tribunaux puissent requérir pour faire respecter leurs décisions; or, dans les rapports de peuple à peuple, où sont les tribunaux et leur force militaire, où est même la loi universellement et absolument reconnue?

Pour fonder un droit international, imaginera-t-on je ne sais quel système renouvelé des vieilles amphictyonies? Mais quel homme pourrait être assez étranger à l'histoire autant qu'à la notion du Droit technique pour prendre au sérieux un tel rêve! Les amphictyonies n'ont servi autrefois qu'à faire éclater les guerres, quand elles ne les ont point elles-mêmes fomentées; bien mieux

encore, si elles n'étaient mortes à jamais, y serviraient-elles aujourd'hui (35) !

Et d'ailleurs, que contient le droit international, tel que les modernes politiques l'ont fait? Un droit de la paix et un droit de la guerre (36).

Un droit de la guerre, sainte Conscience! Mais qui donc, le premier, a osé dire cette parole énorme et unir ensemble ces deux mots? Qui donc, en dehors de la légitime défense, a jamais pu trouver à la guerre un fondement quelconque de justice?

O hypocrisie ou ineptie de la race humaine! Nous avons conservé de notre ancien état de fauves ce débris infâme, la guerre; et, quand nous reprend l'antique folie, quand nous éprouvons le besoin de nous ruer les uns contre les autres, nous prétendons soumettre ce retour à une règle et à un droit!

Non, il n'y a pas de droit de la guerre, il n'y a qu'un fait de la guerre; et, comme ce fait est contraire à tout droit, comme il heurte tout amour entre les hommes, le problème est, non pas de le réglementer, mais de l'abolir. Or, pour cela, ce qu'il faut, c'est attaquer le mal dans sa source, c'est supprimer les rivalités des races, détruire le fanatisme religieux, rendre impossible le despotisme de cette poignée qui dispose du genre humain; ce qu'il faut, c'est faire apparaître aux individus qu'ils sont tous reliés dans le même droit, dans le même devoir et dans le même intérêt, et que la solidarité est la loi du monde.

Quant au droit de la paix, il ne saurait être autre chose qu'une collection de préceptes s'adressant à la raison, en d'autres termes, une règle morale; or, la

règle morale est une, et, de peuple à peuple, elle ne diffère pas de ce qu'elle est d'individu à individu.

CONCLUSION DE LA SECTION.

L'idéal, en ce qui concerne le Droit technique tout entier, est que chaque jour ce Droit soit davantage éliminé et abandonne à la Morale un plus vaste espace.

Toutes les fois donc que nous pouvons faire prévaloir la raison sans recourir à la *manus militaris*, abstenons-nous de la *manus militaris;* c'est autant de gagné pour la cause du progrès humain !

Et si c'est un des côtés de l'idéal politique que le Droit technique ne soit plus, j'ajoute que, tant qu'il existe, ce droit n'est légitime qu'autant qu'il se dresse comme un rempart du droit individuel.

SECTION II

Droit divin et théologique.

Qu'est-ce que le droit naturel et scientifique? C'est une règle trouvée par la raison dans la nature humaine; sa base est la nature humaine, son idéal le développement de la nature humaine.

Et cette base et cet idéal rattachent intimement le droit naturel et scientifique à toute la science politique; car la science politique, elle aussi, a pour principe la nature humaine et pour fin suprême le développement de la nature humaine.

Qu'est-ce, en regard, que le droit divin et théologique? C'est la loi divine considérée comme règle de toutes les actions; la base, ici, c'est la révélation, et l'idéal l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Que valent les deux, base et idéal? Les deux sont des imaginations, mais il s'en faut que ce soient des imaginations inoffensives, car, dès le moment qu'il s'agit de procurer l'accomplissement de la volonté de Dieu par le moyen propre du Droit technique, à savoir la sanction de la force, il y a de quoi frémir rien qu'à songer à quelles extrémités et à quels excès peut conduire une telle opinion.

Sur le point du Droit proprement dit, les théologies sont, au surplus, fort sobres de détails particuliers, et, en effet, à quoi ces détails serviraient-ils? Tandis que l'effort de la science tend à supprimer le Droit technique et à mettre la Morale à la place, c'est le contraire que se proposent les théologies; or, donnant volontiers la *main militaire* pour appui à tous leurs préceptes, elles n'ont nul sujet de distinguer l'empire de la conscience de celui de la force.

Précisons cependant les doctrines de la théologie chrétienne sur chacune des branches du Droit, en suivant le même ordre, et en faisant les mêmes divisions que ci-dessus.

1° DROIT CIVIL.

Famille.

On sait que, dans la conception chrétienne, la Famille a pour base la double autorité du mari par rapport à la

femme et du père par rapport aux enfants. Et les théologiens ne manquent pas d'ajouter que cette autorité n'a d'autres bornes que celles que lui impose la loi divine; en quoi, ils sont tout à fait conséquents avec leur prémisse, car, si la loi divine est la base du Droit, il est manifeste qu'elle en doit être aussi la mesure.

Mais pénétrons au sein de la Famille et abordons le point dont dépend le reste, à savoir le mariage. Si nous cherchons derrière le voile du sacrement et si nous dépouillons la doctrine de son mysticisme, que trouverons-nous comme premier principe? Un droit que la langue française ne pourrait nommer honnêtement, un droit qui n'a de nom qu'en latin, le droit à la *copula carnalis*.

Et comment en effet, sacrement à part, les théologiens chrétiens définissent-ils le mariage? Ils nous disent que c'est l'union de l'homme et de la femme en vue de procréer des enfants et de satisfaire régulièrement les appétits sensuels. Aussi, qu'est-ce qui attire les théologiens? quel est le droit qui est le fond pour eux et qu'ils développent avec complaisance? C'est, je le répète, le droit à la *copula carnalis*.

Toute la doctrine chrétienne est unanime sur ce point; l'apôtre a dit : « *Uxori vir debitum reddat; similiter autem et uxor viro,* » et, à des siècles d'intervalle, les théologiens reproduisent le même précepte et réglementent la même dette (37).

Il est donc facile de savoir d'où elle vient, cette jurisprudence du temps présent qui force la femme à se livrer au mari malgré elle et qui autorise le viol entre

époux, — elle est donc bien réellement catholique et chrétienne (38) !

En résumé, c'est une des propensions les plus basses de la nature humaine quand on en chasse l'idée et le sentiment qui en font une des exaltations suprêmes de la nature humaine; c'est cette propension vile et humiliante que la théologie chrétienne assigne pour fondement au mariage. On conçoit alors qu'Ambroise ait pu regarder l'union conjugale comme « une concession faite à la faiblesse de l'homme, » et qu'il ait pu dire que « les personnes mariées ont toujours à rougir de quelque chose (39). »

Quelle est maintenant, d'après la théologie chrétienne, la loi des rapports des parents avec les enfants?

Pour l'absolutisme du fond, l'idée chrétienne, à cet égard, ne laisse rien à envier à l'abominable *patria potestas* des Romains. Et le commencement date de loin, le commencement est dans la Bible, qui raconte qu'à la naissance d'Abel, Ève s'écria : « Dieu m'a accordé la possession d'un homme. » C'est sur cette parole que les théologiens ont édifié leur théorie. Selon eux, l'enfant, à tout âge, doit à ses père et mère l'obéissance, et les plus récents n'ont pas assez d'anathèmes contre les législations qui, en affaiblissant l'autorité des père et mère, ont ruiné, prétendent-ils, une des bases de la société (40).

Il est donc clair que ce n'est pas à la théologie chrétienne qu'il faut demander la moindre notion du droit de l'enfant (41) !

Propriété.

Les théologiens chrétiens sont singulièrement muets sur le chapitre de la propriété. Quelle est la cause de la propriété et quelle en est la fin? Quelle est l'idée qui lui sert de *substratum?* Les théologiens chrétiens n'ont garde d'aborder de pareilles questions, et comment, en effet, le pourraient-ils faire? La propriété est une des faces de la liberté; or, les hommes qui ont déclaré à la liberté une guerre à outrance manquent évidemment de l'aptitude nécessaire pour comprendre la propriété. Et comme, d'un autre côté, il faut respecter les puissances, et que ceux qui possèdent sont une puissance, pour ne rien dire qui soit désagréable à ceux-là, le mieux est de garder un silence prudent. C'est ce que pratique, d'une façon remarquable, la théologie chrétienne. Dans son explication du Code civil, le cardinal Gousset se borne à enregistrer les traditions sans idée et sans âme transmises de la jurisprudence romaine à la nôtre sur le droit de propriété. Quant à chercher à éclairer ces vulgarités au flambeau de la raison, quant à tenter de les purger des faussetés dont elles sont remplies et des iniquités dont elles sont la source, le cardinal Gousset n'y songe même pas (42)!

Et qu'on ne pense pas que c'est là le cas particulier d'un théologien, ce cas est celui de toute l'Église; aussi, la conclusion finale de l'Église, en ce qui concerne la propriété, est-elle de dire à l'immense foule, non propriétaire et misérable: « Accepte la souffrance sur la terre; tu en seras récompensée un jour au ciel. »

Mais l'immense foule commence à se lasser d'attendre le ciel !

2° DROIT PÉNAL.

Si la théologie chrétienne n'aime pas à rencontrer en face d'elle la question de la propriété, en revanche elle n'éprouve aucune répugnance à aborder celle du droit pénal ; l'on sent qu'alors elle va se mouvoir dans sa sphère !

Pour la théologie chrétienne, d'ailleurs, le système pénal est des plus simples : Dieu a parlé, l'Église a parlé ; qu'est-ce que le délit, que peut-il être, sinon la prévarication aux commandements de Dieu ou à ceux de l'Église ? Quant à la peine, il n'y a jamais lieu de craindre d'errer en la faisant atroce ; car, quand l'homme manque à Dieu — ou à ses pontifes, — quelle commisération pourrait-il attendre ? Et comme, aux yeux de la théologie chrétienne, l'homme est un être qu'on ne soumet que par la terreur, la meilleure loi pénale sera celle qui le terrorisera le mieux.

C'est là de la logique ; aussi, le catalogue des peines, tel que le dresse la théologie, sue-t-il le sang : le blasphémateur sera puni de mort, le sacrilége puni de mort ; ouvrez à la page que vous voudrez, vous trouverez la torture ou la mort, et, pour couronner le tout, De Maistre, De Maistre sur un mode prophétique, s'écriera : « Toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose sur l'exécuteur. Il est l'âme et le lien de l'association humaine. Otez le bourreau du monde, dans l'instant même l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît (43). »

De Maistre a raison ; ôtez des lois la pénalité abominable, son monde à lui, le monde de la théologie chrétienne est fini, et, à la place de la domination des prêtres et des rois, de celle du petit nombre sur le grand nombre, vous verrez surgir la seule domination légitime, le droit de l'individu sur lui-même.

3° DROIT POLITIQUE (DANS LE SENS STRICT).

C'est surtout en matière de gouvernement que se pose d'une manière évidente le dilemme entre le droit divin et le droit humain, ayant pour expression le droit individuel. En effet, ou les gouvernements sont les délégués de Dieu ou ils sont ceux des individus : il faut nécessairement opter entre ces deux termes.

La théologie chrétienne ne manque pas de se prononcer pour la première origine, et c'est encore De Maistre qui est ici l'ange de l'école, De Maistre qui, après avoir posé la prémisse, n'a garde de s'arrêter à mi-côte, aux petites et chétives souverainetés des Rois, mais qui conclut hardiment à l'unique souveraineté du Pape.

Pour De Maistre donc, comme pour tous les théologiens conséquents, le Pape est le chef naturel et, ainsi qu'ils disent, le grand *démiurge* de la civilisation universelle; car il n'y a que lui qui reflète directement les attributs de Dieu, qui soit directement investi de la puissance de Dieu; il n'y a que lui qui soit infaillible. Et en vérité, si nous avons un gouvernement divin, c'est bien le moins que ce gouvernement ait le don d'infaillibilité (44).

Du reste, De Maistre ne s'en tient pas là ; à la monar-

chie universelle qu'il a rêvée, il donne une aristocratie pour assise, et il répète le mot cynique mis par Lucain dans la bouche du destructeur de la République romaine : « L'histoire nous montre que le grand nombre a été fait pour le petit nombre (45). »

Toutefois, parmi les théologiens, il s'est rencontré des esprits moins rigoureux et moins osés. Ceux-là se sont retranchés derrière le précepte : « Rends à César ce qui appartient à César ; » et alors ils ont commencé par dire qu'il n'était pas nécessaire que Dieu gouvernât directement par son vicaire, mais qu'il pouvait tout aussi bien gouverner à l'aide des rois, sous l'autorité de son vicaire ; et, après ce premier compromis, ils n'ont plus su comment s'arrêter. S'ils ne nous condamnent pas, comme De Maistre, à courber tous la tête sous le joug d'un seul homme, ce n'est ni notre liberté ni notre dignité qui y gagneront et nos chaînes n'en seront que mieux rivées, car ils professent avec saint Paul que toute puissance vient de Dieu, et que, fût-elle usurpatrice, tyrannique, contraire même à la volonté de Dieu, toute puissance doit être respectée, par cela seul qu'elle existe et qu'elle est reconnue (46).

Qu'on se tire, si l'on peut, de cet abîme de contradictions et de ce chaos !

Cependant, au milieu de ce grand désarroi de la doctrine théologique, un point reste net : tout gouvernement qui veut obtenir l'appui du clergé, ou tout au moins sa neutralité, a, en tout cas, trois choses à faire :

Il doit assurer aux ministres de la religion chrétienne la plus complète liberté d'action, car résister aux ministres de Dieu, c'est résister à Dieu lui-même.

Il doit tenir pour le plus grand des crimes tout outrage adressé à une telle religion.

Il doit enfin traiter les matérialistes et les athées comme les plus dangereux des hommes, et, quelque châtiment qu'il leur applique, il peut être certain de ne jamais dépasser contre eux la mesure (47).

Ainsi concluent, sur le chapitre du droit politique, les plus doux des théologiens.

4° DROIT INTERNATIONAL.

Pour savoir ce que vaut en matière de droit international, ou, pour parler plus exactement, de morale internationale, une certaine conception, le *criterium* infaillible est d'examiner si cette conception légitime la guerre, et, si elle le fait, cette conception est jugée.

Or, sur ce nouveau chef, quelle est la doctrine du droit divin et théologique? « La guerre est divine, s'exclame De Maistre dans son même style inspiré, n'entendez-vous pas la terre qui crie et demande du sang? Le sang des animaux ne lui suffit pas, ni même celui des coupables versé par le glaive des lois ; il lui faut des hécatombes humaines : c'est la guerre qui accomplira le décret. » Or, en parlant de cette sorte, De Maistre est encore une fois le véritable interprète de l'idée que la religion chrétienne prête à son Dieu : il est dans la tradition de la Bible comme dans celle de l'Évangile ; la guerre est divine pour le chrétien, car « dans la nature, dit encore De Maistre, il règne une espèce de rage prescrite qui arme tous les êtres pour de mutuelles funérailles ; » la guerre est divine, car elle est un fléau dont

Dieu se sert pour venger l'iniquité que des habitants du monde ont commise contre lui; aussi, est-il bien réellement le Dieu des armées (48).

Tel est l'enseignement chrétien sur le fait de la guerre.

Que si les penseurs démontrent que la diminution progressive des guerres est fatale, que l'avenir verra l'abolition de la guerre, les théologiens n'en auront cure, car ils n'ont lu l'histoire qu'à travers des lunettes opaques, et la foi leur tient lieu de science.

Il existe, d'ailleurs, un autre côté par lequel la guerre plaît particulièrement à la théologie chrétienne. Bayle a fait remarquer que les guerres dites de religion ont toujours eu un double caractère : sans doute, on s'y préoccupait de réprimer ceux qui innovaient en religion ; mais ce que l'on poursuivait en eux, c'étaient bien moins les fauteurs de l'hérésie que les perturbateurs de l'ordre général. Les prêtres et les princes eurent, en effet, vite compris qu'une fois ébranlée l'aveugle soumission ne reparaîtrait plus, et que c'était à leur perte certaine que les menait l'esprit d'examen (49).

Ce qui est sûr, c'est qu'ici non plus ce n'est pas d'illogisme que l'on peut accuser la doctrine divine et théologique ; elle a bâti sur la force et sur l'arbitraire d'un Dieu, et toute sa construction trahit la force et l'arbitraire d'un Dieu ; l'homme n'a pas de droits, il n'a que des devoirs, ou plutôt il n'en a qu'un, celui de se soumettre, et, quand il y manque, Dieu le martyrise ou le tue dans ce monde et il le damne dans l'autre. — De quoi l'homme se plaindrait-il?

CHAPITRE III

ÉCONOMIE POLITIQUE

SECTION I

Économie politique, naturelle et scientifique.

Telle que les modernes l'ont conçue, l'Économie politique est la science des intérêts.

L'intérêt est-il distinct du droit? L'utile est-il séparable du juste, et le principe économique l'est-il du principe moral?

S'il faut répondre affirmativement, l'homme a deux boussoles pour se diriger; or, s'il en a deux, il se peut qu'il n'en ait aucune, car il est possible que les deux l'orientent dans deux sens contraires.

Donc, il n'y a pas un principe économique propre,

car autrement l'Économie politique pourrait être la négation de la Morale, et la Morale celle de l'Économie politique, c'est-à-dire qu'il n'y aurait ni Morale ni Économie politique, et, par conséquent, nulle science de l'homme; donc finalement, le principe est un, et ce principe c'est la loi de liberté, de solidarité et d'amour, qui est comme la clef de voûte du monde (50).

Ce qui fait l'erreur des hommes dans cet ordre, et ce qui les porte à opposer l'intérêt au droit, c'est un mot, le plus décevant de tous : les hommes se laissent prendre au mirage de ce qu'ils nomment le succès. Le succès, le succès! Comme si, pour pénétrer cette énigme, la première condition ne serait pas de pouvoir discerner clairement le lendemain en même temps que la veille, et embrasser d'un seul coup d'œil tout le développement des choses ; or, aucun de nous a-t-il cette puissance? Aucun de nous peut-il, être borné qu'il est par tant de côtés, dire même d'une manière sûre : cela réussit et cela échoue? Et si nul homme ne le peut, qu'est-ce encore une fois que le succès ? Une réalité ou une ombre?

Répudions donc un vain langage, ou tout au moins, commençons par l'expliquer : vu des hauteurs de la philosophie, le Passé de la race humaine témoigne que le succès final n'est qu'au Droit, et que c'est des progrès du Droit qu'est faite la trame de l'histoire.

Que si l'on tient à avoir un criterium du succès plus relatif, plus personnel, on n'a qu'à scruter dans chacun le fond, et l'on trouvera alors que tous les hommes étant, dans une mesure d'ailleurs variable, des êtres doués de raison, de volonté, de sensibilité, les choses

qui peuvent être succès pour eux, sont seulement celles qui correspondent au triple aspect de leur être et qui satisfont ce qu'il y a d'intime dans cet être.

Donc, nous sommes ramenés à affirmer le lien qui rattache l'Économie politique à la Morale et au Droit technique (51).

En résumé, l'Économie politique doit être définie scientifiquement : la constatation des rapports nécessaires propres à permettre à chacun de mener, en travaillant, une existence conforme à ses facultés, une existence d'homme (52).

L'Économie politique suppose des arrangements sociaux, j'entends qu'elle suppose l'existence d'un milieu social organisé et réglé d'une certaine manière ; autrement, l'Économie politique ne ferait pas partie de la science politique. Mais ici, comme dans tout le reste, c'est à la libre initiative des individus qu'il appartient de poser la règle et de trouver l'organisation.

Avant, d'ailleurs, de m'expliquer sur ces points, je ferai une double observation que commande le lien qui rattache l'Économie politique à la Morale et au Droit technique.

L'Économie politique, ai-je dit, est une dépendance de la Morale ; donc, la conséquence est manifeste ; il est manifeste que les solutions économiques, non-seulement doivent être en harmonie avec les solutions morales, mais encore que, pour être appliquées, elles supposent l'application préalable des solutions morales ; donc, c'est en vain qu'on voudrait réformer les rapports économiques entre les hommes, tant qu'on n'aura pas réformé les rapports moraux. Apprenez l'homme à ne

pas croire et à devenir un être raisonnable et raisonnant; enseignez-lui la notion du Droit et du Devoir véritable; faites pénétrer à fond dans l'esprit de chacun l'idée de la liberté et celle de la solidarité; alors, mais alors seulement, vous pourrez songer à résoudre dans le domaine des faits les problèmes économiques.

J'ai marqué, d'autre part, que l'Économie politique est, côte à côte avec le Droit technique, une partie de la science politique; or, qui dit science dit un ensemble logiquement conçu et déduit, un enchaînement, une synthèse; donc, l'Économie politique suppose aussi un certain Droit, un certain Droit de la Famille, de la Propriété, de la Cité. Que font donc les hommes de ce temps, en cherchant des solutions isolées? Ils s'épuisent en efforts stériles, car le mot de toutes les solutions est nécessairement le même, et il n'est pas plus possible, par exemple, de faire de bonne Économie politique sous un gouvernement autocratique ou monarchique que de faire un bon gouvernement républicain avec une Économie qui nie le Droit de l'Individu (53).

Nous parcourrons successivement les trois questions que pose l'Économie politique :

1° Celle de la production;

2° Celle de la consommation;

3° Celle de la distribution.

1° PRODUCTION.

Produire, c'est faire naître une utilité.

Il y a deux sortes de productions, la corporelle et l'incorporelle.

Nous produisons corporellement, quand nous transformons les choses extérieures pour les adapter à nos besoins, en d'autres termes, pour leur donner de l'utilité et par là même de la valeur.

Quant à la production incorporelle, je n'entreprendrai pas de la définir, et, étant homme de démonstration et de science, non de croyance, je n'hésite point à déclarer que j'ignore la genèse de l'idée.

Qu'emprunte l'idée? Qu'innove-t-elle? De quoi procède-t-elle, et comment naît-elle? Toutes questions sur lesquelles le jour n'est pas fait et qu'il n'importe, d'ailleurs, nullement de résoudre pour traiter, au point de vue économique, la question de la production (54).

Ajoutons que les économistes ont laissé, en général, de côté la production incorporelle, et que c'est là, dans leurs théories, une grave lacune. Quoi! la production que l'autre ne fait que suivre, et qui, en définitive, mène le monde, celle-là, les économistes ne s'en occupent pas! Mais c'est le grand côté de l'activité de l'homme et la principale richesse qu'ils négligent (55)!

Quant à la production corporelle, il y a lieu de noter une observation importante du plus profond d'entre eux. L'homme ne crée rien, remarque M. Mill; il ne fait que mettre les corps en une position telle qu'ils agissent par la force même dont ils sont doués; de la part de l'individu humain, produire, c'est opérer un déplacement dans la matière, c'est y apporter le mouvement (56).

Et, en effet, dans l'ordre de la proportion corporelle, l'homme ne fait que désagréger les choses et provoquer des agrégations nouvelles.

Cherchons maintenant la loi de la production.

Évidemment, la loi de la production ne peut être puisée que dans la Morale, car, la Morale étant l'antécédent rationnel des deux autres parties de la Politique, c'est elle seule qui est en situation de fournir à ces deux parties leurs têtes de chapitre ; or, nous savons que, moralement, l'homme est un être doué de facultés, que son droit et son devoir est d'exercer ces facultés ; d'où, par une pente directe, nous arrivons à cette conclusion, à savoir que *la première loi de la production est que chacun produise selon ses facultés.*

Cette prémisse posée, le problème économique, dans l'ordre spécial de la production, s'en déduit en quelque sorte tout seul, et l'on voit immédiatement que ce problème consiste en ce que chacun soit mis à même d'obéir à la loi fondamentale et de produire selon ses facultés.

Que faudrait-il pour qu'il en fût ainsi ? Quelles seraient les conditions nécessaires pour que chacun produisît comme il le peut et comme il le doit ?

Ici, nous sommes forcé d'entrer dans une certaine analyse; en commençant par la production incorporelle, nous trouvons que, pour cette production, l'homme a besoin de trois choses :

1° L'éducation et l'instruction professionnelle ;

2° L'outil;

3° L'avance nécessaire pour attendre le résultat de la production.

Ajoutez, quant à la production corporelle, un quatrième terme, et la nomenclature sera complète ; il faut, en outre, à celui qui veut faire œuvre de production corporelle un objet corporel sur lequel son effort puisse

se porter, c'est-à-dire qu'il lui faut la matière première.

La réunion de ces divers éléments constitue l'instrument du travail, au sens large.

Mais, puisque c'est le droit et le devoir de chacun de produire selon ses facultés, et que c'est, d'ailleurs, à la science économique que revient la tâche d'indiquer les arrangements propres à permettre à chacun d'exercer ce droit et d'accomplir ce devoir, cela aboutit à dire que c'est à la science économique de trouver les moyens de faire que chacun ait à sa disposition l'instrument de son travail.

Or, ce que la science économique doit faire, elle peut le faire, n'en doutons pas ; car, autrement, la Morale ne serait que déception et tromperie ; bien loin d'avoir l'Économie politique pour conséquence et pour auxiliaire, elle l'aurait pour antagoniste, et nous retomberions dans la négation de toute science.

Donc, il est rationnellement certain que chacun arrivera de plus en plus à avoir à sa disposition l'instrument de son travail ; d'abord, parce qu'il est certain qu'il y a de la science, j'entends qu'il y a une recherche et une constatation rationnelle possible, une recherche et une constatation qui tendent à faire de plus en plus l'unité et l'harmonie dans nos idées ; ensuite, parce qu'il est tout aussi certain que chacun, connaissant de mieux en mieux sa destination d'homme, voudra de mieux en mieux en suivre la loi.

Il existe, d'ailleurs, un second terme dans le problème économique de la production : pour que l'individu produise tout ce qu'il est capable de produire, il ne suffit

pas qu'il ait à sa disposition l'instrument de son travail, il faut encore qu'il applique ses facultés à l'objet qui leur convient le mieux.

Et, en effet, nous ne naissons pas tous avec la même vocation professionnelle ; la nature, au contraire, et l'éducation développent chez les uns une aptitude souvent fort différente de celle qui se rencontre dans les autres ; or, ce n'est qu'autant que nous obéissons à notre aptitude particulière que nous parvenons à tirer de nos facultés toute l'utilité qu'elles comportent.

Sur ce nouveau chef donc, la conclusion scientifique est que, pour être faite selon la nature, *la répartition du travail entre les individus doit s'harmoniser avec les facultés de chacun.*

Pour compléter ce théorème de la production, il ne me resterait plus qu'à montrer les conséquences que renferment mes deux prémisses ; mais ce n'est pas le lieu pour moi d'aborder de tels développements, et c'est aux généralités les plus hautes que je dois me restreindre.

Et d'abord que faut-il pour que l'instrument du travail soit mis à la disposition de chacun? Il faut que, francs ou déguisés, le monopole et le privilége soient poursuivis partout où ils existent, il faut qu'ils soient abolis partout, que partout dans les rapports sociaux prévalent la liberté et l'égalité.

Que faut-il ensuite pour qu'il y ait un bon aménagement du travail, pour que la répartition du travail soit faite pour chacun selon ses facultés? Cette fois, la réponse s'élargit encore ; ce qu'il faut, c'est que les relations entre les différents peuples deviennent aussi faciles et aussi intimes que possible, c'est qu'il devienne évi-

dent pour chaque peuple que lui-même n'a intérêt à produire que les objets qu'il est le plus capable de produire, c'est que les barrières en tout genre qui séparent les différents peuples disparaissent (57).

Et ces solutions se relient, et ces solutions se commandent, et elles se résument toutes dans une seule : un seul atelier et un seul peuple, l'atelier humain pour le genre humain !

C'est de ce côté que, en matière de production, l'Économie politique doit être orientée !

2° CONSOMMATION.

Consommer, c'est faire usage des produits de manière à entretenir et à développer notre être.

Non plus que le reste, la consommation n'est pas chose arbitraire, on le voit par cette définition ; elle aussi, elle doit être réglée par la nature ; elle aussi, elle obéit à une loi morale. Quelle est donc la loi de la consommation ?

On peut l'analyser en ces deux préceptes :

Chacun ne doit consommer que ce dont il a besoin pour entretenir et développer ses facultés ;

Chacun doit consommer tout ce dont il a besoin dans ce but.

Que si l'on veut ramener ces deux formules à une plus simple, le problème qui, dans l'ordre de la consommation, doit former le fond de la recherche économique, pourra être posé ainsi : Faire que chacun consomme tout ce qui est utile et rien que ce qui est utile à l'entretien et au développement de ses facultés, en d'au-

tres termes, faire que chacun consomme selon ses besoins.

Il y a donc deux choses qui, à ce nouveau point de vue, sont en absolue opposition avec l'idéal de l'Économie politique : l'une est la consommation improductive, et l'autre la misère (58).

La consommation improductive et la misère! Quelques-uns consommant sans utilité, que dis-je? gaspillant et détruisant une part énorme de richesse d'une façon préjudiciable à eux-mêmes autant qu'aux autres, et la foule qui meurt de faim, ou qui, tout au moins, n'a pas assez ! Voilà ce que la vraie science économique ne peut pas admettre.

Il faut enfin qu'on se le dise, car les voiles sont tombés et il n'y a nulle possibilité de les rétablir, il est anormal que le plus petit nombre ait cent fois le superflu de la vie, tandis que le plus grand nombre manque des choses indispensables ; or, cette anomalie, ce désordre prodigieux n'existent que parce que la propriété n'est point assise sur sa base scientifique qui est le travail, et parce que l'Économie politique est encore en quête de ses voies.

Ce qu'en effet l'Économie politique a su jusqu'ici trouver de mieux pour résoudre le problème de la consommation, c'est une théorie qui exalte le débouché extérieur et qui propose d'aller chercher des marchés sur toutes les plages lointaines.

Je comprends et j'admets cette idée pour les choses dont un peuple regorge, alors qu'il manque de certaines choses qu'il ne peut produire ou qu'il ne produirait que dans des conditions moins favorables qu'un autre. Qu'en

pareil cas, ce peuple écoule au dehors ce qu'il a en trop pour se procurer ce dont il n'a pas assez, c'est la loi de nature et c'est à merveille. Mais ce qui confond ma raison, c'est qu'un pays trafique au loin des objets mêmes qui ne suffisent pas à sa propre consommation, et que, par exemple, il exporte du blé, quand une partie de ceux qui vivent sur son sol manque de pain.

Non, quoiqu'on ait pu dire, dans l'état actuel, ce n'est pas le chiffre des exportations qui est la mesure du degré de prospérité d'un peuple, et il y a, en vérité, un autre débouché que le débouché extérieur (59).

Voici tous nos vieux États; tous comptent des légions de pauvres, tous renferment une multitude d'hommes qui auraient besoin de consommer plus qu'ils ne consomment, et on leur conseille d'aller à mille lieues chercher le consommateur. Votre science est mal dirigée, mes maîtres, et les pratiques qui en découlent sont tout simplement insensées.

Il est temps d'opérer un renouvellement dans l'Économie politique, il est temps de l'irradier des lumières de la loi morale, et cette loi, je le répète, pour la consommation, c'est que :

Chacun ne doit consommer que ce dont il a besoin ;
Chacun doit consommer tout ce dont il a besoin.

3° DISTRIBUTION.

La production est un fait éminemment collectif; j'entends que, pour accomplir l'œuvre de la production, il existe entre les hommes une association latente universelle, et que, pour susciter même le produit qui paraît

être le plus pur résultat de l'effort d'un seul, une foule d'autres ont dû unir leurs efforts (60).

Qui mesurera la part de chacun ? Qui dira ce à quoi chacun a droit, ce dont chacun a besoin ? Qui distribuera exactement à chacun ce qui lui revient ?

Deux systèmes sont en présence : l'un préconise la répartition par la société ; l'autre déclare que, sur ce point comme sur tout le reste, il n'y a qu'à s'en remettre au libre jeu des activités individuelles.

Le premier est le communisme autoritaire ; c'est aussi le système sur le fond duquel les divers États, sans qu'ils aient l'air de s'en douter, ont vécu depuis qu'ils existent.

Le second est nouveau, et à peine a-t-il fait, au dernier siècle, sa première apparition. Son idée est que l'ensemble des individus forme un faisceau de forces susceptibles de se développer d'autant plus qu'on les contraint moins, et devant nécessairement s'harmoniser entre elles, si on les laisse à elles-mêmes (61).

Supposons cependant que le premier système ait raison et qu'il fonctionne sans restriction ; voyons comment il va se tirer de la tâche qui lui incombera.

Nous avons rapporté de notre examen précédent deux formules morales comme bases de l'Économie politique, nous avons trouvé que chacun a le droit et le devoir de produire selon ses facultés et de consommer selon ses besoins ; donc, si la société, ou l'État qui la résume, a charge d'opérer la répartition, l'État, pour la faire, devra se diriger d'après nos deux formules, c'est-à-dire que, d'abord, il aura à voir si chacun a produit selon ses facultés, et qu'ensuite il aura à déterminer quels sont les besoins de chacun

Or, comment l'État s'y prendra-t-il pour faire une telle appréciation? Quelles enquêtes ouvrira-t-il et quel contrôle exercera-t-il? J'avoue, pour mon compte, ne pas même le soupçonner, et, comme cette question serait celle du pain quotidien, comme elle serait cela pour des millions d'hommes, je me refuse à penser, tout point de vue de droit à part, que l'État ait la capacité nécessaire pour décider si chacun a produit selon ses facultés et pour régler la part que réclament les besoins de chacun.

Ce n'est pas tout; si, pour opérer la distribution, l'État prend en considération le travail de chacun, il n'est que strictement logique et juste que l'État fournisse à chacun le travail et l'instrument du travail. Mais alors, dans cette automatique communauté, dont la gérance sociale formerait le pivot, et dont la caserne et le couvent présentent les types abrégés, que deviendrait l'individu? Un pur rouage dans un engrenage, et ce ne serait plus l'esprit qui, suivant le mot ancien, agiterait la matière, ce serait la matière qui étoufferait l'esprit (62).

Non, j'en atteste toute son histoire et tout son progrès, ce n'est pas pour cette destinée que l'Humanité a vécu! L'homme est né dans le limon et il y est demeuré comme enveloppé durant des siècles; mais, à mesure qu'il a grandi, il a secoué sa boue et rompu ses chaînes d'origine; il est devenu de plus en plus le maître de son sort et il a fait de plus en plus la société à son image; il ne reprendra pas les vieux jougs!

Que reste-t-il donc pour opérer la distribution? Il reste le libre jeu des activités individuelles, se mouvant entre elles dans la plus large sphère possible, mais en même

temps s'associant, s'harmonisant entre elles et tendant à réaliser cet axiome de la justice :

« *A chacun selon ses œuvres.* »

Telle est la loi de la distribution.

Et par ce mode, en combinant les trois lois morales de la production, de la consommation et de la distribution, nous arrivons à la synthèse économique suivante :

Chacun doit produire selon ses facultés, afin de consommer selon ses besoins en recevant selon ses œuvres (63).

APPENDICE A LA SECTION PRÉCÉDENTE.

I. — LE SALARIAT.

A chacun selon ses œuvres! Le salariat est-il compatible avec cette formule?

Qu'est-ce que le salariat?

C'est un régime dans lequel une personne, propriétaire de l'instrument du travail, traite avec une autre qui en est dépourvue, afin que celle-ci fasse œuvre de production.

Rien qu'à cette définition, il apparaît d'une façon manifeste qu'entre le propriétaire de l'instrument du travail, c'est-à-dire le capitaliste, et l'individu qui produit l'œuvre, c'est-à-dire l'ouvrier, les conditions même contractuelles ne sont pas égales. Je ne possède rien, ni l'outil, ni la matière première, ni l'avance nécessaire pour que je puisse attendre l'achèvement de mon travail, et, en face de moi, se dresse un homme qui a toutes

ces choses : outil, matière première et avance; n'est-il pas évident que cet homme est maître de me dicter la loi qu'il veût, et que, quelle que soit cette loi, je n'aurai qu'à la subir?

Préfère-t-on une démonstration par le fait? Entre mille, j'en choisis une :

Voyez-vous cet être hâve et noir qui porte une figure humaine? Il sort d'un gouffre au fond duquel il a passé tout le jour ; il est descendu aux entrailles du sol pour en retirer les richesses qui y sont enfouies ; il renonce à vivre à la lumière qui éclaire les autres hommes; il s'expose à mourir de toutes sortes de morts, par le manque de gaz respirable, par les éboulements, par l'eau et par le feu ; il sait que, dans tous les cas, s'il échappe à tant de dangers, il y en a un qu'il n'évitera pas; il doit périr dans un temps fatal, car il s'empoisonne chaque jour et il consume chaque jour ses forces ; il le sait, et néanmoins il consent pour un salaire qui donnera à peine du pain à sa misérable famille et à lui-même ! Or, en présence d'un tel état, qui oserait soutenir que, lorsque le mineur traite avec l'opulent propriétaire de la mine, il se trouve avec ce propriétaire sur le pied d'égalité ?

Et ce raisonnement peut être le même, du plus au moins, pour la foule des salariés ; le plus souvent, entre le capitaliste et l'ouvrier, il y a une disparité de situation qui ne permet pas au second de débattre avec liberté les conditions du marché que lui propose le premier.

Donc, la pure égalité civile est un mensonge et une duperie, et elle restera une duperie et un mensonge tant qu'il n'existera pas une certaine égalité économique

entre tous les hommes, tant que chacun ne sera pas muni d'un certain capital, ou tout au moins tant qu'il ne sera pas facile à chacun de se procurer ce capital (64).

Donc aussi, il faut abolir le salariat !

Mais comment le remplacer? Comment, à un régime d'antagonisme et d'écrasement des faibles par les forts, des pauvres par les riches, faire succéder un régime où toutes les activités se sentiront solidaires, où toutes deviendront ce qu'elles sont capables d'être? L'unique moyen est de développer l'esprit de sociabilité, de faire pénétrer profondément cet esprit dans tous les rapports sociaux, de porter les individus à combiner leurs efforts, à les diriger vers un même but, *à s'associer*.

S'associer! J'ai prononcé le mot sauveur; mais qu'on se garde de confondre l'association laissée à la libre initiative de l'individu, consentie de tous ceux qui y entrent et maintenue par ce consentement; qu'on prenne garde de confondre une telle association avec celle qu'ont conçue certaines sectes et que l'État imposerait. Entre les deux, c'est un abîme qui est creusé, car, autant l'association imposée au nom de cette chimère, l'État, supprime la liberté et opprime la personne humaine, autant l'association volontaire est susceptible d'affranchir la personne humaine et d'en augmenter les forces.

Par l'association volontaire, le patron disparaîtra; de maître qu'il est aujourd'hui, il deviendra un gérant, un commis, et, au lieu de se mesurer seul à lui-même sa part, il la réglera de concert avec les autres. De son côté, l'ouvrier ne payera plus aucune prime; il n'aura plus à supporter ni le profit ni la rente; il obtiendra tout son droit d'homme, il aura tout son produit (65).

Et voilà comment l'Humanité commencera à réaliser cet idéal: *chacun produisant selon ses facultés et satisfaisant à ses besoins en obtenant selon ses œuvres.*

II. — LE SOCIALISME.

Dans sa généralité la plus haute, le socialisme est une aspiration vers l'épanouissement complet de la sociabilité humaine, et, en particulier, au point de vue économique, du principe d'association. Le socialisme a été jusqu'ici une aspiration, viens-je de dire; et, en effet, grâce au mysticisme qui l'a constamment gâté, jusqu'ici il n'a pas dépassé ce point. Mais, avant de le caractériser spécialement, il convient de jeter un coup d'œil sur notre époque et d'en marquer les traits d'ensemble.

Au siècle où je trace ces lignes, il n'y a plus, dans aucun ordre, de principes assis et la science politique tout entière est à refaire. Nous sommes entre un passé d'iniquité qui continue de nous envelopper et un avenir d'équité dont nous entrevoyons à peine l'aube. Beaucoup cherchent la Cité future, et ceux qui ne la cherchent pas la pressentent, mais tous nous l'entendons à notre manière.

Doute-t-on de ce grand désarroi? Que l'on prenne isolément chacune des trois branches de la science politique et que l'on examine où en est cette branche.

La Morale d'abord, dans quel état se trouve-t-elle, sinon dans celui de pur chaos, car, en dehors de la superstition et de l'abêtissement religieux, où rencontrer aujourd'hui deux hommes qui soient d'accord sur la notion morale la plus considérable ou sur la moindre? Où

en est notamment ce respect de l'homme pour l'homme et cet amour réciproque qui sont les bases (66)?

La Morale est en poussière, écrivait il y a quarante ans l'illustre Lamennais! Et cette parole demeure celle du siècle (67)!

Et le Droit, qu'est-il aujourd'hui, sinon la routine la plus inintelligente et la plus attardée, un misérable art d'équivoquer sur les textes, une sophistication de l'esprit, et la pire encore peut-être (68)!

Quant à l'Économie politique, celle qu'on enseigne dans les chaires de l'État, celle qu'on rencontre exposée plus ou moins dans les livres, c'est le lieu pour nous de nous en rendre compte.

L'Économie politique actuelle est-elle une science?

Une science doit avoir un absolu pour but (69); elle doit graviter vers un certain idéal; quel est l'absolu, quel est l'idéal de l'Économie politique actuelle? Sont-ce le laisser-faire et le laisser-passer? Et si ce ne sont pas ces deux termes, je répète ma question: quel est aujourd'hui l'absolu, l'idéal de l'Économie politique, et, d'aventure, serions-nous réduits à confesser qu'il n'en existe point?

Certes, lorsque en face du despotisme religieux et monarchique, lorsque en haine de toutes les vieilles prohibitions légales, Quesnay et Turgot proclamaient leur laisser-faire et leur laisser-passer, lorsqu'ils invoquaient ce principe de liberté négative, ils accomplissaient un acte qui n'était pas d'une médiocre portée, ils entreprenaient, au contraire, une œuvre profondément révolutionnaire et rénovatrice! Mais renverser la tutelle et la tyrannie de l'État, ce n'est pas faire la construction

à venir, ce n'est que préparer le champ pour cette construction; l'État tuteur et tyran jeté à terre, l'individu reste sans doute; mais, pour que l'individu puisse prendre la place de l'État, pour que chaque individu puisse être, pour son compte, l'État, encore faut-il qu'il sache comment s'arranger pour pourvoir à tous ses besoins.

Or, la science de ces arrangements, c'est justement a science économique.

Donc, il faut à l'Économie politique un plan, d'après lequel elle s'organisera; il lui faut un idéal, qu'elle s'efforcera de réaliser; cet idéal et ce plan se trouvent-ils dans l'enseignement des économistes? Non, et c'est ce qu'il est bien facile de montrer.

D'abord, l'Économie politique actuelle est étrangère à toute notion de synthèse; elle ne relie pas ses propres concepts; de plus, elle est étrangère à toute notion de la science générale.

Aussi, ne cherchez pas dans cette Économie la moindre trace de l'esprit qui doit présider à la reconstitution sociale, n'y cherchez pas l'esprit du grand Dix-huitième siècle et de la grande Révolution française, car vous l'y chercheriez en vain. L'Économie politique actuelle n'a nul souci des idées, même les plus générales et les plus hautes, qu'a entrevues le dernier siècle; elle s'en va cheminant tout benoîtement à travers le dédale des faits qu'elle examine et qu'elle se contente d'enregistrer, sans jamais s'enquérir pour aucun ni de ses titres ni de sa légitimité.

Et, en effet, demandez aux économistes quelle est la morale dans laquelle ils s'accordent? Ils seraient bien

en peine de répondre, car, ainsi que les autres, ils ne s'accordent dans aucune (70).

Quant à leurs idées de gouvernement, elles ne sont pas moins divergentes que leurs idées morales; l'un se dit monarchiste, l'autre républicain, absolument comme l'un se dit théiste et comme l'autre se pense athée; mais, sur ce point, ne les pressez pas, car beaucoup seraient gens à affirmer que, entre la Politique et l'Économie politique, il n'existe aucun rapport. Tel n'était pas cependant l'avis d'un homme qui a bien quelque autorité en ces matières, et Aristote estimait, au contraire, qu'entre l'Économie politique et la Politique la relation est celle de la partie avec le tout.

En somme, l'Économie politique actuelle n'est qu'une analyse et une description ; toutes les fois qu'elle a voulu généraliser, elle l'a fait sans intelligence ni du Passé, ni de l'Avenir, et il ne pouvait en être autrement, car, ce qu'elle a pris pour base, ce n'est pas l'histoire de l'espèce, ce sont des observations correspondant seulement à une phase de l'histoire de l'espèce (71).

Revenons au socialisme.

Le socialisme n'est pas né d'hier; le jour où certains hommes ont compris que les individus humains sont destinés, non pas à se combattre et à s'entre-dévorer mais bien à vivre comme des êtres sociables et solidaires, ce jour-là, le socialisme a fait pour la première fois son apparition dans le monde. Quels furent donc, en réalité, les premiers socialistes? Ce furent ceux qui, les premiers, essayèrent de persuader aux hommes de se grouper et de s'unir, ce furent ceux qui fondèrent la première société.

Ainsi, dégagé de ses idées secondes et accessoires, le socialisme a été le souffle qui a animé tous les grands politiques, tous ceux qui ont vu dans la Politique autre chose qu'un empirisme et un art d'expédients, tous ceux qui ont cru à la destination morale et progressive de l'Humanité.

Quelques-uns ont voulu le mettre en forme; ainsi, Platon, ce maître illustre; Campanella, Morus, Morelli, Mably; mais ceux-là, il faut bien l'avouer, ont eu le tort de combler par des rêveries les lacunes que leur raison ne savait remplir.

Loin de moi, d'ailleurs, le dessein de retracer ici l'histoire entière du socialisme; il me suffit, en ce moment, de considérer cette histoire dans sa phase la plus récente, dans celle qui a suivi la Révolution française et qui dure encore.

A la suite de la Révolution française, le socialisme a fait comme une soudaine explosion; je veux dire que jusqu'alors, ce n'avait été que de loin en loin qu'un penseur ou un songeur venait proposer un plan d'organisation des sociétés; mais, quand le Dix-huitième siècle eût passé, et avec lui la Révolution, l'ancienne foi religieuse et politique se trouvant désormais impossible, comment allait-on vivre provisoirement? Allait-on se résigner à faire œuvre de patience et d'étude pour reconstruire sur des bases nouvelles l'édifice détruit, ou ne tenterait-on pas de préférence de le refaire en entier de prime-saut?

C'est cette dernière idée qui séduisit Robert Owen, Saint-Simon, Fourier, et c'est ainsi que l'on vit paraître des systèmes qui promettaient de reconstituer la so-

ciété de fond en comble, comme par un coup de baguette magique (72).

Il y aurait, au surplus, erreur à croire que ces systèmes aient recruté leurs premiers adhérents parmi les masses populaires; ceux de Saint-Simon et de Fourier étaient à la fois trop excentriques et trop compliqués pour trouver accès auprès d'hommes simples et ignorants, et c'est bien plutôt sur certains lettrés que d'abord ils exercèrent leur influence (73).

On ne peut nier cependant qu'il ne soit résulté de là un courant qui a fini par gagner les classes ouvrières; mais ce qui poussa surtout ces classes à s'inquiéter de la question de la reconstitution sociale, ce furent des causes tout autrement directes et actives; les machines venaient de se multiplier, et, chose inouïe, bien loin que les inventions du génie de l'homme tournassent au profit de la liberté commune, il arrivait que les machines, en créant à la classe dénuée de tout une nouvelle et insoutenable concurrence, la mettaient encore davantage à la discrétion des capitalistes.

Telle fut l'origine du socialisme populaire; du reste, ce socialisme ne renfermait aucun fond précis; c'était simplement une protestation contre un ordre social où les activités les plus nombreuses n'avaient pas leur place, et une aspiration vers une situation meilleure (74).

Malheureusement, les classes ouvrières, dépourvues d'instruction, n'étaient point aptes à se former des idées propres, et elles n'étaient que trop portées à se laisser impressionner par les exemples qu'elles recueillaient au-dessus d'elles; or, dans les classes bourgeoises, la détestable école des légistes avait depuis longtemps ré-

pandu le dogme que l'État est tout, qu'il peut tout faire et doit tout faire ; et, conséquemment à cette doctrine, les classes bourgeoises, durant tout le cours de leur histoire, n'avaient eu qu'une ambition, celle de conquérir le gouvernement, et, quand elles l'eurent une fois conquis, elles n'eurent plus que l'unique souci de le conserver pour elles, et d'en faire l'instrument de leur bien-être en même temps que de l'oppression des autres. C'est là ce qu'avaient vu les classes ouvrières ; aussi, à leur tour, désirèrent-elles avoir en leur possession le précieux talisman, et se persuadèrent-elles que, si elles parvenaient à mettre la main sur le gouvernail de l'État, elles étaient sauvées.

C'est de cette manière que le socialisme des masses a dérivé vers l'antique chimère qui assigne à l'État le rôle de Providence sociale, et qui veut que la justice distributive soit confiée à cette Providence (75).

Rien de plus funeste assurément que la direction dans laquelle est entré alors le socialisme populaire ; en se faisant socialistes dans le mauvais sens, en désirant mettre la tyrannie en leurs propres mains, les classes ouvrières n'ont pas aperçu que, si elles réussissaient, elles n'aboutiraient qu'à maintenir l'esclavage de tous. Et, en effet, que ce soit le petit nombre qui impose sa volonté au grand nombre, ou le grand nombre qui impose la sienne à chaque individu, est-ce que, dans les deux cas, le résultat ne sera pas le même ? Est-ce que l'individu sera mieux en situation de s'appartenir, parce que, au lieu d'une minorité, ce sera une majorité qui lui fera la loi ? Bien plus, pour mon compte, je ne suis pas sûr qu'en échangeant le premier joug contre le se-

cond, les sociétés ne rivassent pas davantage leurs chaînes.

Toutefois, ne nous pressons pas de crier haro contre cette foule qui, mourant de faim, ou tout au moins n'ayant pas sa juste part, n'a fait, en somme, qu'emprunter à ses dominateurs, pour renouveler l'ordre social, les théories que ceux-ci appliquent pour le maintenir tel qu'il est ; le socialisme autoritaire, le système qui érige l'État en Providence sociale, qui fait de l'État le régulateur et le dispensateur universel, qui lui permet d'attribuer aux uns les fruits du travail des autres, et qui, au besoin, donne à la sociabilité la *manus militaris* pour auxiliaire et pour sanction, ce système-là, répétons-le bien explicitement, ce sont les despotes qui l'ont inventé, ce sont tous les petits potentats en sous-ordre qui l'ont propagé.

Et d'ailleurs, si, parmi les ouvriers, il s'en rencontre, et en beaucoup trop grand nombre, de gagnés à l'erreur de la justice distributive par les mains de l'État, il en est plus d'un qui a résisté ; et n'est-ce pas dans les rangs des classes ouvrières qu'a grandi cet ignorant de génie, Proudhon, qui, bien qu'il n'ait pas su relier et suivre en tous ordres ses déductions, aperçut, du moins, le vrai remède et entrevit comme possible une science de la liberté (76) ?

SECTION II

Économie politique divine et théologique.

L'écrivain qui, au point de vue chrétien, a exposé en forme les principes de cette sorte d'Économie politique, le comte de Villeneuve Bargemont, place au frontispice de sa théorie l'idée du péché originel. Ce commencement est logique, car, si le Christianisme est la base de la société, il est clair que l'Économie politique ne saurait s'appuyer sur une base différente de celle qui porte le Christianisme (77).

Voyons la conséquence.

Le péché originel posé comme prémisse, l'économiste chrétien en fait immédiatement découler la légitimation de l'inégalité des conditions, celle de l'indigence et de la misère des uns, de l'opulence des autres, et voici comme il raisonne : « Tous les hommes sont déchus, tous ont à mériter ; les uns méritent en souffrant le besoin, les autres en venant au secours de ceux qui souffrent. » Au fond, pour l'Économie politique chrétienne, toute la question revient à mériter devant Dieu, et il n'importe pas que ce soient tels ou tels qui aient les richesses de la terre, richesses périssables, comme chacun sait, et que ce soient tels ou tels autres qui en soient dépourvus.

Vous en parlez à votre aise, économiste chrétien, et je vous soupçonne de n'être pas parmi les dépourvus ; mais moi, qui n'ai rien, vous m'offrez, comme récompense en

perspective, l'espoir du ciel ; or, cet espoir ne me touche pas, car, votre ciel, qui m'en garantit l'existence ?

Cependant, l'Économie politique chrétienne, je parle de la moins inhumaine, ne demanderait pas mieux que de voir l'indigence s'atténuer, mais sur quoi compte-t-elle pour y parvenir? Sur la charité hypocrite, sur la charité de l'État et sur celle des particuliers, sur les Bureaux de bienfaisance et sur la société de Vincent de Paul!

Reprenons, au surplus, au point de vue de l'Économie chrétienne, les différentes divisions de la science économique.

1° PRODUCTION.

L'Économie politique chrétienne professe que les hommes sont classés ici-bas par la volonté de Dieu; d'où elle tire la conséquence que chacun doit accepter la place que cette volonté lui impose, et renoncer à changer sa condition. Ainsi, d'après l'Économie chrétienne, le fils devra rester dans la condition du père, et, si le père exerce aujourd'hui un métier du dernier ordre, il exercera encore ce métier jusqu'à la vingt-cinquième génération, dans la personne de son dernier descendant (78).

Mais la capacité du fils peut être supérieure à celle du père; dans tous les cas, elle peut être différente de celle du père. — L'Économie chrétienne ne saurait être troublée de cette objection ; car, si c'est la volonté de Dieu qu'un idiot ait la fonction haute et un homme de génie la basse, qui oserait y trouver à redire?

Mais, en outre, la production peut ne pas être suffisante, et elle peut ne pas l'être précisément, parce que le travail n'est pas réparti pour chacun selon ses facultés,

parce que le travail est distribué à chacun selon l'aventure de sa naissance. — C'est là, de nouveau, un point secondaire pour l'Économie chrétienne ; car, si c'est encore la volonté de Dieu que les populations manquent du nécessaire et meurent de faim, les populations n'ont qu'à se soumettre.

Ainsi donc, l'immobilité dans l'indigence et dans l'ineptie, tel est le dernier mot du système (79).

Du reste, l'Économie politique chrétienne veut bien accorder que la loi du travail est imposée à tous les hommes ; mais, quoiqu'elle fasse en théorie cette concession, est-il bien sûr qu'elle ne la retire pas en pratique? N'admet-elle pas, en effet, que celui qui fait les parts, c'est le bon Dieu, si indulgent à ceux qui ont, si dur à ceux qui n'ont pas!

2° CONSOMMATION.

En matière de consommation, l'Économie politique chrétienne ne sait que s'adresser au pauvre et lui donner un triple conseil : « Modère tes besoins, lui dit-elle; consomme le moins que tu pourras ; apprends à épargner. »

Ton conseil m'est précieux, pourrait répondre le pauvre ; mais je demande à l'inventorier.

D'abord, modérer mes besoins. — Certes, je conviens que je suis loin d'être une perfection, et que chez moi autant que chez le riche, les vices abondent ; mais, est-il séant de me parler de modérer mes besoins, quand je n'ai pas la satisfaction de mes besoins, et que, du berceau jusqu'à la tombe, ma vie n'est qu'une perpétuelle privation?

Ensuite, consommer le moins que je puis. — Oh! sur ce chef, Économie chrétienne, je t'obéis, et, en vérité, il le faut bien, car la société que tu nous as faite se charge de me faire exécuter tes prescriptions.

Quant au troisième point, épargner, n'est-ce pas une pure dérision de dire à un homme qui n'a jamais, lorsqu'il l'a, que le plus strict nécessaire : « Tu peux à peine te suffire, il n'importe; prends sur ce que tu gagnes, et mets-en une partie de côté. »

3° DISTRIBUTION.

Pour l'Économie chrétienne, comme en général pour l'Économie actuelle, l'idéal de la distribution, c'est le régime actuel, le régime de la distribution par le capitaliste, appuyé sur la force de l'État.

Voici, au surplus, toute la doctrine de l'Économie chrétienne sur ce dernier point.

Possesseur de l'instrument du travail, le capitaliste fait payer le prix que bon lui semble l'usage de cet instrument, c'est-à-dire qu'il règle, comme il l'entend, le taux des salaires, sans rencontrer d'autres limites de son bon plaisir que la concurrence ; or, cette autocratie du capitaliste, ce n'est pas une simple phase dans l'histoire de l'espèce; cette autocratie, c'est la norme, c'est l'absolu de la justice; *seulement*, pour que le patron n'abuse pas et que l'ouvrier sache se soumettre, il y a une condition indispensable : il faut que les deux soient façonnés d'après le modèle chrétien, que les deux soient animés de l'esprit chrétien, que les deux remplissent leurs devoirs de chrétiens (80).

— Ce « seulement » c'est la grosse affaire, ce « seulement » c'est tout, âmes candides, et il est sûr que, si l'on vous concédait votre Morale, le reste, en effet, pourrait suivre; mais, votre Morale, nous ne vous la concédons pas; votre Morale est morte et bien morte, et vous êtes les pires utopistes!

Est-il besoin d'ajouter que l'Économie chrétienne ne contient aucune pensée d'émancipation du travailleur, et que, vis-à-vis de ce problème du siècle, elle se comporte, comme si elle l'ignorait, et elle le passe sous silence? Et que pourrait dire, en effet, à cet égard l'Économie chrétienne, après avoir posé comme prémisse le règne perpétuel du capitaliste? Ce qui est aujourd'hui, n'est-ce pas à ses yeux ce qui sera encore demain, n'est-ce pas ce qui sera jusqu'à la consommation des siècles, car l'Économie chrétienne paraît ne pas savoir que les conditions du travail sont allées sans cesse en se modifiant, et que celles d'aujourd'hui, par exemple, ne sont pas tout à fait celles qui existaient il y a un siècle (81)!

Quoi qu'il en soit, salariés, vous êtes prévenus; l'Économie politique chrétienne ne peut rien pour vous, car elle décrète, au nom de Dieu, l'éternité de votre servitude, et, vous prenant au berceau, elle vous dit, comme Dante à ses damnés:

« Vous qui entrez, abandonnez toute espérance. »

CHAPITRE IV

« Les gouvernements sont des ulcères qu'il faut circonscrire le plus possible. »
(DESTUTT DE TRACY.)

Chacun son Pape, chacun son Empereur.

FORMULE DE LA SCIENCE POLITIQUE : L'AUTONOMIE DE LA PERSONNE HUMAINE.

J'ai marqué sur les trois branches de la Politique les solutions qui prennent pour fondement l'homme et la nature; en regard, j'ai placé les visions qui ont leur source dans l'idée de Dieu et qu'amplifient les théologies.

Entre l'ordre humain, tel que je viens d'en tracer l'esquisse, et l'ordre divin, y a t-il un moyen terme? En dehors du système qui appuie la société sur le droit individuel et celui qui l'appuie sur Dieu, y a-t-il place pour un système intermédiaire ? Ou, sous une autre forme, entre le pouvoir laissé à l'individu sur lui-même et le pouvoir remis aux représentants de Dieu sur la terre, entre le régime de la liberté pour chacun et la théocra-

tie la plus complète et la plus pure, est-il possible d'admettre une troisième conception? Oui, si la société est un être réel ; non, si elle n'est qu'une abstraction, si elle n'est qu'une collection d'individus, et si mille millions d'individus réunis ne font pas plus, au point de vue du droit, que mille millions d'individus séparés.

Or, c'est cette seconde partie de l'alternative qui est vraie, et, pour ne pas le voir, il faut toute l'aberration d'esprits égarés dans les nuages d'une pensée mystique.

Qu'on tourne, en effet, et que l'on retourne, comme on voudra, le concept de la société, on ne trouvera au fond d'autre idée que celle d'individus associés, et peu importe que les sociétés (je parle même des moins imparfaites) soient loin encore d'avoir pour unique base la volonté des individus, peu importe que les sociétés soient encore plus ou moins assises sur la force, cela ne change pas la nature des choses, cela, à coup sûr, ne fait pas que la société ait par elle-même une existence propre et un droit propre.

Donc, ou le droit est immanent en Dieu et la société l'emprunte à Dieu, et c'est alors à Dieu, je veux dire à ses ministres, que revient le gouvernement de la société, ou le droit est immanent dans l'individu et la société le tient de l'individu, et c'est alors l'individu qui seul a droit sur lui-même.

Quiconque, en résumé, repousse le droit de Dieu et prétend ne pas adhérer au Droit de l'Individu, crée dans son esprit une entité beaucoup moins solide, pour le fond, que celle du bon Dieu et ne valant pas mieux par ses conséquences, ou est un mauvais logicien.

Arrivé où nous sommes, notre synthèse est toute

faite et notre formule de la science politique facile à trouver.

Par une admirable aperception, la Révolution française a assigné pour but aux sociétés la réalisation de la Liberté, de l'Égalité et de la Fraternité. C'est là l'expression analytique de l'évolution sociale. Mais ces trois termes sont susceptibles d'être ramenés à une formule plus compréhensible, plus nette et irréductible.

Qu'est-ce, en effet, que la liberté? C'est, pour chaque homme, le droit de se développer en face des autres hommes.

Qu'est-ce que l'égalité? C'est, pour chaque homme, le droit de devenir tout ce que sa nature comporte.

Mais, à supposer que la personne humaine fût ainsi constituée dans la liberté et l'égalité, nous aurions un être éminemment personnel, un être qui serait tout à ait séparé des autres, si un lien ne l'y rattachait. Ce lien, l'homme le porte en lui-même, c'est le sentiment de la fraternité.

Et voilà comment les individus humains, à mesure qu'ils tendent à devenir de plus en plus des êtres personnels, tendent, en même temps, de plus en plus à se rapprocher les uns des autres.

Or, cet ensemble, c'est finalement un système assurant à chacun le droit de régler sa vie à sa guise et cependant d'une manière harmonique avec celle des autres, c'est l'homme maître de lui-même, c'est l'homme son propre Pape, son propre Empereur, c'est l'autonomie de la personne humaine.

Idéal suprême et sublime! C'est en toi que gît l'es-

poir de l'Humanité, et c'est toi qui lui marques sa voie, depuis qu'elle existe!

C'est toi qui successivement purgeas la terre de toutes les iniquités qui l'ont remplie et consternée! C'est toi qui fus l'idée de toutes les grandes philosophies et l'âme de toutes les saintes révoltes! C'est toi qui fus le génie de Platon et qui fus celui d'Aristote, ces deux phares placés aux débuts des temps! C'est toi qui armas Spartacus et c'est toi qui l'armes encore! Pressentiment de l'épanouissement complet de l'homme, autonomie sacrée, c'est toi qui glorifias notre France, et c'est encore toi qui en perpétueras le nom, quand elle ne sera plus, car nos pères t'ont prophétisée, et nous, nous t'avons nommée (80)!

Jusqu'à ce jour, sans doute, l'autonomie de la personne humaine n'a existé qu'à l'état de germe, et l'on peut dire des plus favorisés mêmes qu'ils n'en ont guère possédé que l'apparence : mais c'est la loi des choses qu'elle soit de plus en plus dévolue à tous ; c'est aussi la loi des choses que tous l'obtiennent dans une mesure de plus en plus large.

Et, en effet, quel est l'enseignement qui ressort de la contemplation de l'Histoire , si ce n'est précisément celui-là? Qu'est-ce que le progrès en ce qui concerne l'individu humain, si ce n'est l'élimination successive et relative, il est vrai, mais aussi chaque jour plus complète de toutes les servitudes qui ont pesé ou qui pèsent encore sur lui?

L'homme, au commencement, a été enveloppé dans la même nécessité que les autres êtres; puis, il s'est peu à peu distingué des forces aveugles, il s'est con-

quis sur ces forces, et, en outre, ceux qui subissaient la tyrannie des autres sont allés en s'affranchissant de plus en plus de cette tyrannie. Tel est tout le Passé (81).

Que si l'on veut essayer de pressentir dès aujourd'hui quel pourra être le dernier terme dans l'ordre politique, ce problème même n'est pas insoluble, et voici, pour ma part, ce que j'aurais à en dire :

A l'origine, c'est la Force qui a été la base des classifications sociales ; c'est la Force qui a fait les uns supérieurs, les autres inférieurs, et c'est l'hérédité qui a maintenu cette hiérarchie brutale. Mais cet état n'a pu longtemps demeurer sans atteinte, et alors l'Idée s'est levée, elle s'est levée comme un éclatant soleil, et la notion du Droit a surgi, et le principe électif est entré en lutte avec celui de l'hérédité, et les hiérarchies consenties ont gagné tout le terrain que perdaient les hiérarchies imposées, et l'âge a pu se prévoir où ces dernières seraient définitivement vaincues !

Mais, est-ce là finalement le but, et le mot final est-il que toujours quelques-uns commandent et que la foule obéisse? Une observation, quelque peu attentive, nous fournira la réponse.

Imaginez, en effet, un milieu social où toutes les activités aient le même champ libre, où toutes les causes sociales qui agissent aujourd'hui pour marquer, entre les différents individus, de si profondes différences, aient cessé d'exister, où les conditions de formation et de développement deviennent de plus en plus semblables pour tous, est-ce qu'à son tour l'idée de hiérarchie ne va pas disparaître? Croyez-vous par exemple que si, au

lieu de nous distinguer, comme aujourd'hui, en riches et en pauvres, c'est-à-dire en gens surabondamment pourvus et en gens manquant du nécessaire, nous naissions tous au moins dans une certaine aisance, que si, au lieu de nous distinguer, comme aujourd'hui, en hommes éclairés et en hommes ignorants, nous atteignions tous au moins un certain degré de savoir, croyez-vous, dis-je, que, l'égalisation des conditions se faisant de plus en plus, celle de nature ne se ferait pas en même temps? Or, l'égalisation progressive des conditions est fatale; concluez au sujet de l'égalisation de nature (82).

Je ne viens pas, sans doute, prétendre que, à ce point de vue non plus qu'à aucun autre, la perfection, l'absolu puisse jamais être atteint; il n'y a là qu'un idéal, mais c'est un idéal vers lequel nous marchons sans cesse. Et quel esprit studieux, en effet, oserait soutenir, par exemple, que la distance n'est pas plus grande de l'esclave antique au prolétaire du temps actuel que de ce prolétaire à l'individu qui occupe même le plus haut rang dans les classes dirigeantes?

Donc, je le répète, à mesure que les conditions se nivelleront, un certain niveau passera aussi sur les intelligences et ne laissera subsister que les différences individuelles appropriées aux différentes fonctions que l'espèce a besoin de remplir.

Et alors s'accomplira cette pensée que Diderot a formulée, à sa manière, dans un langage humoristique

Le monde ne commencera à être heureux que lorsqu'il sera délivré de la domination des Prêtres et des Rois;

Ce que, d'après mes prémisses, je traduis ainsi :

Le monde n'entrera dans les voies de l'ordre nouveau, de l'ordre vrai, selon l'idéal nouveau, que lorsque l'autonomie de l'individu y régnera.

Certes, nous ne sommes pas le premier qui ayons parlé d'autonomie; bien des publicistes, bien des théoriciens politiques en ont parlé avant nous, et il y a toute une école qui fait consister la République uniquement dans l'autonomie de la Nation ou de l'État; d'autres y ont ajouté l'autonomie de la Province, du Département ou du Canton, et l'autonomie de la Commune. Pures déceptions et purs mensonges que toutes ces autonomies, si celle de la personne humaine n'en est l'âme, si celle de la personne humaine n'en forme pas la base et le faîte, le premier principe comme la dernière conséquence!

L'autonomie de l'État! Mais l'antiquité l'a connue, Rome l'a pratiquée, et dans quelle société pourtant la liberté de l'individu a-t-elle jamais subi de plus rudes atteintes que dans la société romaine (83)?

L'autonomie des groupes inférieurs! Mais, parmi les États contemporains, il y a telle république et aussi telle monarchie qui lui ont, l'une et l'autre, fait une part considérable; et pourtant, dans la Suisse, à la fois républicaine, protestante et fanatique, comme dans la Bavière monarchique et catholique, l'autonomie de la Commune, par exemple, c'est bien loin d'être la liberté, c'est le despotisme rapproché du centre, tout près de la circonférence, c'est-à-dire des individus (84).

Je conclus donc que, la seule autonomie qu'il importe de créer, la seule, parce qu'elle engendre nécessaire-

ment toutes les autres et que, sans elle, toutes les autres sont impossibles, c'est l'autonomie de la personne humaine; et cette autonomie, c'est la République, non pas celle du Passé ni celle du Présent, mais j'en atteste tous les progrès qu'a enregistrés l'Histoire, cette République, c'est le but fatal que poursuit l'Humanité, c'est la République que l'Avenir connaîtra.

Tant que vous ne l'aurez pas compris, républicains, vos conceptions seront creuses et vos efforts inutiles!

CHAPITRE V

PLAN D'APRÈS LEQUEL LA SCIENCE POLITIQUE DOIT ÊTRE CONSTRUITE.

Nous savons maintenant quelles sont les différentes parties de la science politique : d'abord, la Morale, la prémisse, signifiant solidarité dans la Justice et dans l'Amour; ensuite, l'Économie politique, la conséquence, signifiant solidarité dans les intérêts; enfin, le Droit technique ou la force sociale, un expédient qu'il s'agit d'éliminer chaque jour davantage.

Nous connaissons, en outre, le but de la science politique, à savoir : la possession de soi-même pour relier le plus possible les individus, tout en les faisant le plus libres possible.

Et nous connaissons enfin la synthèse : l'autonomie de la personne humaine.

D'après ces données, il est facile de dresser le plan de la science politique.

Il n'y a que l'Individu d'existant, avons-nous dit; il n'y a que lui qui soit une personne réelle.

Quant à l'État, à la Province, au Département ou au

Canton et à la Commune, ce ne sont que des concepts, des abstractions, et ils ne peuvent être revêtus que d'une personnalité d'emprunt, de celle que leur communique l'individu.

Donc, tout droit émane de l'individu et tout droit retourne à lui ; donc, encore une fois, le premier terme et le dernier terme de la science politique, c'est l'individu.

Par cette vue, la Politique entre dans une voie toute nouvelle.

Jusqu'ici, on avait mis l'État en première ligne ; au-dessous, on avait placé les divisions et les subdivisions de l'État ; quant à l'individu, on n'en parlait pas, on le reléguait à l'arrière-plan. La maison pouvait être plus ou moins habilement construite ; mais, dans tous les cas, ceux qui l'habitaient, qu'étaient-ils pour la plupart? Des hommes, ou des ombres d'hommes !

Il faut s'y prendre autrement, et la manière de s'y prendre, c'est justement l'opposé de celle dont on a usé jusqu'aujourd'hui : il faut s'occuper de l'habitant avant de s'occuper de l'habitation ; grande innovation dans cet ordre ! il faut se dire que tous les groupements sociaux sont faits pour l'individu et non l'individu pour ces groupements.

Quelle part donc doit être faite à l'individu dans l'organisation sociale? Idéalement, ce qui devrait lui appartenir, c'est tout. Mais des nécessités s'imposent, des nécessités tenant à la nature imparfaite et sociable de l'homme ; l'homme a besoin de certains milieux où il se meuve ; il a besoin de la Commune, du Département, de l'État.

Donc, logiquement, l'organisation politique doit procéder de l'individu à la Commune, au Département et à l'État.

Et le premier point, c'est que la Commune, le Département et l'État aient l'étendue que les individus qui les composent jugent utile de leur donner, c'est qu'en même temps aucun individu ne soit forcé d'y entrer malgré lui et aucun d'y rester malgré lui. Le lieu où la personne humaine devra vivre et le groupe au sein duquel elle devra vivre sont destinés à devenir de plus en plus un lieu et un groupe d'élection (85).

Le second point, c'est que, n'ayant aucune consistance et aucun droit propre, la Commune, le Département ou l'État ne peuvent prétendre à aucune attribution en dehors de celles que l'individu leur délègue (86).

D'un autre côté, l'individu est bien forcé de déléguer tous les droits qu'il se sent hors d'état d'exercer par lui-même, toutes les fonctions qu'il n'est pas apte à remplir par lui-même; mais toute délégation qu'il fait au delà des limites du nécessaire agrandit abusivement la sphère d'action de la Commune, du Département ou de l'État, et l'individu n'a jamais lieu de craindre d'errer en se réservant une part aussi grosse qu'il peut.

D'ailleurs, dans tous les cas où elle s'impose, la délégation doit être aussi prochaine que possible de celui qui la fait, car plus elle s'en rapproche, plus est restreinte l'étendue qu'elle comporte et plus, en outre, le déléguant a de moyens de contrôler le délégué; donc, plus la délégation se rapproche de l'individu, plus celui-ci est en situation de maintenir son droit intact.

C'est à ce moment qu'apparaît la Commune; de tous

les groupes, en effet, auxquels l'individu appartient, la Commune est le plus propre à exercer les droits que l'individu ne peut exercer par lui-même, puisque c'est le groupe dans lequel il vit le plus immédiatement.

Toutefois, il existe des fonctions que, à son tour, la Commune ne saurait remplir, et c'est ce qui donne au Département sa raison d'être.

C'est aussi pour la même cause, parce qu'il y a des fonctions que la Commune et le Département ne pourraient exercer, sans enlever toute cohésion et toute unité à la nation, que nous continuons de reconnaître à l'État le droit de vivre.

En résumé, le procédé de construction de la science politique consiste essentiellement à déterminer le droit de la personne humaine; puis, à instituer tous les groupes sociaux sur la base de ce droit, et, enfin à organiser le mécanisme gouvernemental en fonction de ce droit.

Or, c'est le contraire qui a eu lieu jusqu'à ce jour; jusqu'à ce jour, en effet, chez la plupart des peuples, l'individu a été le subalterne de l'État, quand il n'en a point été le vassal et le sujet. Il est temps de remettre les choses en leur place; il est temps que l'État qui, idéalement, n'est rien et qui jusqu'ici a été tout ou presque tout, tende à devenir rien, car le seul régime qui, au même point de vue idéal, corresponde à notre synthèse scientifique, c'est celui dans lequel l'individu, relié aussi complétement que possible aux autres selon l'ordre moral et économique, serait d'ailleurs, aussi complétement que possible, maître de son action propre.

Ce régime-là, c'est, je le répète, ce que, pour ma part, je nomme la République.

CHAPITRE VI

ART POLITIQUE.

Après la science, l'art; après l'idée, l'application.

L'idée politique n'est point un concept fantaisiste, l'idée politique est nécessaire, car c'est la nature humaine qui est sa source, elle est imposée par la nature humaine. L'art politique est-il soumis à une nécessité moindre que l'idée politique? Non, car d'abord, en dehors de la science politique, il n'y a pas d'art politique possible, et, bien que, lorsqu'il s'agit de faire passer l'idée dans les faits, l'esprit le moins enclin aux illusions croie apercevoir une foule de chemins susceptibles de conduire au but, la vérité est qu'il n'en existe qu'un, un du moins qui, à la fois, soit le plus court et le plus exempt de dangers.

D'où vient donc qu'il est souvent si difficile de discerner cette voie droite, cette voie sûre? Cela vient de ce que l'idée est générale, de ce qu'elle est absolue (87), et qu'ainsi, quant à l'ampleur, elle se trouve hors de toute proportion avec le fait qu'elle doit régir.

Cependant, il importe d'insister, parmi les divers

moyens que l'esprit conçoit pour aller de l'abstrait au concret et pour faire d'une vue purement spéculative une vue pratique, il n'y en a qu'un seul qui soit exactement approprié à l'œuvre à accomplir, et celui-là c'est le bon.

L'homme qui trouve ce moyen une fois est, pour la circonstance, un politicien habile. L'homme d'État idéal serait celui qui le trouverait toujours, celui qui toujours découvrirait le moyen le meilleur pour traduire le principe en acte.

Comment s'y prendre pour découvrir ce moyen? Le procédé consiste à approfondir et à s'assimiler les principes de la Politique et à se rendre le compte le plus exact possible du milieu auquel il s'agit d'appliquer ces principes.

Les principes, on les trouve, comme nous savons, à l'aide de la méthode inductive d'observation de la nature. Cette méthode, d'ailleurs, n'a pas seulement le présent pour matière, c'est toute l'histoire de la race humaine qu'elle embrasse dans ses limites indéfinies, c'est la Philosophie de l'histoire qu'elle poursuit comme but ; car qu'est-ce que la Philosophie de l'histoire, sinon une longue induction fondée sur les faits dont l'homme a gardé la mémoire?

Quant au milieu, pour apprécier de quelle manière il sera pénétrable aux principes, il faut l'étudier de près, sans parti pris, et l'on sera sûr de toujours rencontrer un côté par lequel les principes pourront l'approcher, le saisir et le vaincre. Ainsi le veut la loi de transformation des choses.

Tout aussi complétement donc que la science politi-

que, l'art politique échappe à l'empire de l'arbitraire; et, en effet, il suppose la science politique comme prémisse, ou plutôt il n'est autre chose que la science politique abaissée jusqu'au niveau des réalités et des possibilités (88).

Mais je retrouve ici une opinion qui s'est emparée de certains esprits, et qui, par les conséquences qu'elle peut avoir, est trop pernicieuse pour que je ne juge pas bon d'y revenir; j'entends désigner l'opinion positiviste.

Les positivistes n'ont pas, à proprement parler, de théorie de la science politique, car leur méthode même les condamne à n'avoir de théorie sur aucun point. Ce qu'ils qualifient de science politique, c'est une sorte de moyen terme entre la science vraie et l'art, un ensemble confus de recettes empruntées au Passé et parsemées de rêveries, et, quant à ce qu'ils appellent leur méthode, outre que, dans son principe, cette méthode ne leur est pas du tout propre, outre qu'ils n'ont fait qu'en puiser le principe dans la saine tradition philosophique et dans les exemples des naturalistes, ils n'ont su se l'approprier qu'en la rapetissant et en la gâtant. Les positivistes préconisent et adoptent, en effet, l'expérience comme criterium; or, que vaut l'expérience et, d'abord, qu'est-elle? L'expérience, c'est l'essai déjà fait. Aux temps anciens, cet essai s'est appelé l'esclavage, la subalternisation de la femme, la *patria potestas;* supposons que jamais il n'y ait eu que des positivistes dans le monde, jamais le monde eût-il pu briser ce cercle d'erreurs, jamais eût-il pu s'élever à l'idée de l'affranchissement de l'homme, de la femme, de l'enfant? Non, bien évidemment il ne

l'eût pas pu, car dans ce mot l'expérience, dans cette formule la méthode expérimentale, il y a une chose qui échappe toujours quand il s'agit des sociétés humaines, une chose qui en est l'âme, et cette chose, c'est le mouvement qui pousse l'homme vers un avenir nouveau (89).

Ah! si les positivistes entendaient l'expérience comme Leibnitz, s'ils se bornaient à dire que, « Le Présent est engendré du Passé et qu'il est gros de l'Avenir ; » certes, il ne se trouverait personne pour soulever sur ce point le moindre débat. Nous aussi, nous estimons que le fond moral et intellectuel dont vit le genre humain ne forme pas un anneau rompu ; nous aussi, nous pensons que les chaînons s'y relient, mais le chaînon d'aujourd'hui n'est pas celui d'hier et il ne sera pas celui de demain ; ce qui ne s'est jamais fait se fera, et voilà pourquoi la méthode qui n'étudie les faits qu'à l'état inerte et en quelque sorte mort est une méthode insuffisante, voilà pourquoi, pour embrasser la vie de la nature dans tous les êtres depuis l'homme jusqu'à l'être infime, pour découvrir les lois de la vie universelle, il n'y a qu'une méthode qui soit suffisamment compréhensive, la méthode inductive d'observation de la nature.

Du positivisme doctrinaire et sceptique à l'empirisme sceptique sans être doctrinaire, il n'y a qu'un pas ; franchissons-le.

L'empirique ne sait et ne se soucie de savoir ni d'où il vient ni où il va. Il essaie, il tâtonne, il se réjouit du succès du jour présent, et le soir il s'endort, demi-confiant, demi-défiant, se disant que le lendemain ressemblera peut-être à la veille. En vérité, l'empirique n'a mis

en oubli qu'un point, c'est que, pendant qu'il s'ingéniait à reproduire les procédés du Passé, les cœurs continuaient de s'ouvrir à de nouveaux sentiments, les esprits à être touchés de nouvelles idées, les intérêts à se transformer, le genre humain à marcher; et lorsque l'empirique se réveillera, qu'il ne s'étonne pas de se trouver au bord de l'abîme!

Quand viennent les époques de décadence, on voit les empiriques se multiplier; c'est le signe le plus certain auquel on puisse reconnaître ces temps néfastes. Alors, l'idée cesse de réchauffer les âmes, la conscience semble être tarie; tous les partis font assaut d'expédients, de ruses et de désertions. Les alliés de la veille sont les adversaires du lendemain ; c'est une mêlée générale, où l'on ne distingue que des convoitises et des cupidités luttant entre elles.

Quand une nation en est là, quand le culte de l'idéal, quand l'amour de la justice et de la vérité y a péri, cette nation est perdue!

SECONDE PARTIE

COMMENTAIRE DE LA DÉCLARATION

DES

DROITS DE L'HOMME DE 1793

J'aborde l'examen du plus haut monument législatif de la philosophie politique, du texte le plus considérable qui ait été promulgué dans aucun temps, chez aucun peuple, de l'étonnante formule qui a résumé au dernier siècle les efforts de la pensée humaine durant deux mille ans et qui contient les bases essentielles de toutes les transformations de l'avenir.

La rubrique de la Déclaration des Droits de 1793 est conçue en ces termes : « Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. »

Sur cette rubrique, nous avons à examiner :

1° Ce que c'est qu'une Déclaration des Droits et pourquoi l'on fit en 93 une Déclaration des Droits ;

2° S'il était préférable de faire une Déclaration des Droits plutôt qu'une Déclaration des Devoirs ;

3° S'il n'était pas inutile et même s'il ne pouvait pas être dangereux d'ajouter à la rubrique de la Déclaration des Droits de l'homme les mots « et du citoyen ».

PREMIER POINT.

Ce que c'est qu'une Déclaration des Droits et pourquoi l'on fit en 93 une Déclaration des Droits.

Dans le sens où les hommes du Dix-huitième siècle et de la Révolution française ont entendu ce mot, une Déclaration des Droits est une synthèse des principes qui doivent éclairer et dominer les constitutions politiques.

Remarquons d'abord combien est philosophique et exacte l'expression de Déclaration appliquée à la détermination des droits. Les droits sont dans la nature, l'intelligence les y trouve, ou, si l'on veut, les y découvre, en découvrant les rapports qui unissent tous les êtres; les droits sont changeants et progressifs comme la nature humaine, mais en même temps nécessaires comme elle ; il n'y a donc, je le répète, qu'à les trouver ou à les découvrir, et c'est ce à quoi l'on parvient en observant et en constatant l'évolution de la nature humaine.

On voit, par conséquent, à quel point est vraie l'expression de Déclaration des Droits (1).

Mais pourquoi, à l'époque de la Révolution française en particulier, cette affirmation et cette généralisation préliminaires? Pourquoi cette affirmation et cette géné-

ralisation se rencontrent-elles en tête des trois Constitutions que la Révolution a élaborées? Pourquoi forment-elles la préoccupation des esprits politiques et des penseurs tout aussi bien que des législateurs? Pourquoi attirent-elles les méditations de Sieyès et de Condorcet tout aussi bien que celles de la Constituante, de la Convention nationale et des auteurs de la constitution directoriale?

Pourquoi? Parce qu'une grande idée venait de naître, l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, du droit de l'homme sur lui-même!

Mais, apparemment, cette idée n'est point éclose tout d'un coup, cette idée a des antécédents; jusqu'où faudrait-il remonter pour la prendre à son origine, et quelle œuvre aurions-nous à faire pour en dire le développement?

L'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, l'idée du droit de l'homme sur lui-même, cette idée date du premier jour où l'homme a paru sur la terre, car elle est inhérente à la nature de l'homme, car elle forme le principe et le substratum de tout le progrès de la race humaine (2).

Que si l'on se proposait d'en retracer le développement, ce serait toute l'Histoire qu'il y aurait à faire, car qu'est-ce que l'Histoire, sinon le récit d'une idée qui, par mille canaux visibles ou secrets, chemine à travers les âges, idée qui est invariablement la même et qui cependant se meut toujours en avant; or, cette idée n'est autre chose que celle de la libre possession de l'homme par lui-même.

Il nous faut donc nous restreindre, et alors l'histoire du droit de l'homme, l'histoire de l'homme esquissée à

larges traits, nous présentera deux périodes. Dans la première, à peine close et contre laquelle nous nous débattons encore, le Droit a été un ordre venant du petit nombre et adressé à l'immense foule; il a été réservé à quelques-uns et dénié au reste des hommes. Dans la seconde, on a compris que ce qui était le Droit de l'un devait être aussi le Droit de l'autre. Et c'est là la période propre du droit de l'homme en tant qu'homme, c'est celle que nous saluons de toutes nos espérances, celle que nous ne faisons qu'apercevoir, mais que nos neveux connaîtront.

Vérifions ces affirmations par un coup d'œil rapide jeté derrière nous.

Et d'abord, si nous interrogeons les sociétés antiques, pourront-elles nous donner la formule du droit véritable? Les sociétés antiques reposent sur deux bases, la conquête et l'esclavage; or, mettez un seul instant ces sociétés en présence de l'idée du droit de l'homme sur lui-même, je demande ce que leurs bases deviendront. Sans doute, une grande parole a retenti dans l'antiquité, le « *Homo sum, à me nil humanum alienum puto;* » mais, dans ce mot, tombé de la bouche d'un poëte, je vois bien plutôt une aspiration du sentiment qu'un témoignage de la raison, et, d'ailleurs, je n'y trouve que la conséquence, l'attestation de la Solidarité; je n'y aperçois pas la prémisse, l'Idée de la Liberté (3).

Si nous passons au Moyen-Age, est-ce à cette époque, quand la race donne le droit, quand le noble et le guerrier occupent le premier rang, est-ce dans ces temps où la société est enveloppée et comme étreinte par une hiérarchie brutale, est-ce dans ces temps violents et barba-

res que pourra apparaître l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme? Interrogez Beaumanoir, un légiste, qui, d'aventure, sait scruter le secret des institutions, Beaumanoir vous dira, sans le moindre embarras ni le moindre biais, que lorsque le vilain se révolte, ou seulement a la pensée de se révolter contre le seigneur, il n'est que juste que le seigneur pende le vilain, car ce dernier a troublé l'ordre!

Et quand le même Beaumanoir voit poindre l'aube d'un ordre différent, quelles ne sont point alors son affliction et sa détresse, et de quels anathèmes ne charge-t-il pas « toutes ces nouvelletés détestables » qui, selon lui, ne peuvent conduire la société qu'aux abîmes — et qui y conduiront en effet la société de Beaumanoir (4)!

Est-ce maintenant au siècle qui va suivre, est-ce au seizième siècle que nous allons rencontrer la première ébauche de l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme?

Certes, le seizième siècle marque une date glorieuse pour l'esprit humain; c'est celui où la Réforme agite le monde; c'est un siècle où a lieu un mouvement considérable. Mais, qu'est-ce que ce mouvement? Une révolution à la fois inconséquente et incomplète.

Je dis d'abord que la Réforme est une révolution inconséquente, car, même dans le domaine religieux, elle n'a pas su faire son œuvre, elle n'a pas affranchi la conscience; est-ce que Calvin n'a pas livré au bûcher Michel Servet?

J'ajoute que la Réforme fut une révolution incomplète, car Luther est l'ami des princes, et, pour ne rappeler qu'un fait, quand Carlstadt essaya d'étendre le mouve-

ment à l'ordre politique, quand il essaya d'y faire pénétrer un souffle politique révolutionnaire, qui dépassa le zèle de Luther contre lui, et Luther ne vint-il pas pour le combattre, l'épée à la main et le casque en tête (5) ?

Cependant, au seizième siècle, il y a un homme qui vit à l'écart, ignoré de son temps, presque entièrement oublié du nôtre, et qui est vraiment un des ancêtres de l'idée du droit pour tous ; cet homme-là, c'est Étienne de la Boétie.

La Boétie avait à peine dix-huit ans lorsqu'il fit cette chose prodigieuse, le livre de *la Servitude volontaire* ou *le Contr'un*.

La Boétie s'y montre un politique condamnant l'institution de la monarchie, un philosophe abominant la guerre, un penseur comprenant la solidarité qui relie les hommes, et il écrit cette grande page : « Nature a fait les hommes de même forme, et à même moule, afin qu'ils pussent s'entre-reconnaître pour compagnons et frères. Elle n'a pas envoyé ici-bas les plus forts et les plus avisés comme des brigands dans une forêt pour gourmander les plus faibles, mais plutôt faut-il croire que, faisant aux uns la part plus grande, aux autres plus petite, elle a voulu faire place à la fraternelle assistance afin que cela eût à s'appliquer, les uns ayant puissance de donner et les autres besoin de recevoir (6). »

Jamais à aucune époque n'ont été exprimées pensées plus larges et plus vraies ; est-ce à dire toutefois que l'on rencontre dans ce passage la formule précise d'un principe scientifique et une assise sur laquelle il soit possible d'édifier une science de la société ? Un historien éloquent et ingénieux, M. Louis Blanc, n'a pas été loin

de le prétendre ; mais, pour démontrer son erreur, je n'aurais nul besoin d'une autre preuve que de celle même qui m'est fournie par l'appréciation que M. Louis Blanc a faite de l'œuvre de la Boétie et par la conséquence qu'il en tire. En effet, M. Louis Blanc ne confisque-t-il pas La Boétie au profit de son système de justice distributive par l'État, c'est-à-dire de la conception politique la plus radicalement contraire à l'idée du droit de l'homme sur lui-même? Il n'y a pas lieu, d'ailleurs, d'en être surpris, car il en est de la page que je viens de citer comme de l'*homo sum* des temps anciens ; c'est une expression du sentiment, ce n'est point l'indication d'une prémisse susceptible de devenir la base d'une synthèse scientifique. Là encore, la solidarité est affirmée avant la liberté, la conséquence avant le principe, et c'est ainsi qu'on a pu rattacher La Boétie à la pernicieuse tradition du communisme autoritaire. Toutefois, la vérité n'est pas dans cette vue ; l'auteur de la *Servitude volontaire* n'appartient pas à une secte, il appartient au grand courant de l'esprit humain; et, à ce titre, il est un des ancêtres de l'idée à laquelle a abouti tout l'effort intellectuel des générations antérieures, il est un des pères de la doctrine du Droit de l'homme (7).

Passons presque tout le Dix-septième siècle, qui est, en général, d'imitation, de réaction, je dirais de recul, si le monde reculait jamais, et arrivons aux dernières années du siècle, à Locke, car c'est ce judicieux philosophe qui, dans son *Traité du gouvernement civil*, a, le premier, fait apercevoir l'idée du droit pour tous. Sans doute, Locke n'a pas eu une conception parfaite de ce droit, et il a à peine démêlé sa propre pensée; ce n'en

est pas moins dans son œuvre que, pour la première fois, apparaît une sorte de démonstration de l'idée du Droit nouveau (8).

Alors vient le Dix-huitième siècle et avec lui toute cette magnifique efflorescence de la conscience, de la raison, du désir de la justice, qui restera l'éternelle admiration des siècles futurs. Au Dix-huitième siècle, l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, du droit de l'homme sur lui-même, cette idée est partout. Elle est d'abord dans l'Encyclopédie, ce monument, et elle est ensuite dans le naturaliste Buffon tout aussi bien que dans le philosophe Voltaire, ou dans le politique Jean-Jacques Rousseau ou dans l'humoriste Diderot (9).

Néanmoins, si considérable qu'ait été le mouvement de l'Idée du Droit au siècle immortel, il y a deux choses qu'il ne faut pas perdre de vue, si l'on veut comprendre la lutte gigantesque qui a clos ce siècle et toutes celles qui forment le fond du nôtre; d'une part, aux temps de Diderot, de Voltaire et de Jean-Jacques, l'Idée du Droit n'est point arrivée à former un système complet, un tout logiquement conçu et déduit: elle n'a été l'objet que d'aperceptions souvent confuses et dans lesquelles il n'est pas rare non plus de rencontrer des lacunes, des disparates et des contradictions; d'autre part, qui le croirait? ce n'est point dans les classes qui sont dominées qu'elle commence par se vulgariser, c'est, au contraire, dans les classes qui dominent. Les masses populaires ignorent à peu près entièrement l'évolution qui est en voie de s'accomplir, et c'est la noblesse, ce sont les aristocrates des plus vieilles maisons qui s'engouent des doctrines nouvelles. Où les conduiront-elles, ces

doctrines? Ils ne le savent, mais la vogue est au philosophisme, et partout, dans les rangs élevés, on annonce une ère où la solidarité humaine va enfin s'épanouir (10).

Telle a été la préparation de la Révolution française. Si on considère le but à atteindre et les moyens qui existaient pour l'atteindre, il n'est pas douteux que cette Révolution n'ait été un mouvement anticipé. On n'était pas prêt à réaliser les grandes choses qu'on avait entrevues; à peine les savait-on; en tout cas, il est sûr qu'on en ignorait le commencement. Et ce point n'a rien d'étrange, car le commencement, c'était ce qu'il y avait de plus caché, de plus profond; c'était l'énigme perpétuellement proposée, que les générations n'étaient point encore parvenues à deviner : Qu'est-ce que le Droit? Qu'est-ce que la base? — Ce commencement, c'était en même temps la répudiation des errements que les sociétés avaient suivis jusqu'alors; jusqu'alors elles s'étaient laissé mener, dorénavant elles devaient se mener, et, pour rendre régulière la marche générale, chacun, dans leur sein, devait se mener lui-même (11).

Qu'on ne s'étonne donc pas de ce qu'on a appelé l'avortement de la Révolution française. Cette Révolution devait avorter dans les faits; mais, par ce qu'elle tenta pour porter l'Idée en avant, elle n'en laisse pas moins bien loin derrière elle toutes les entreprises de même sorte et elle demeure la traînée lumineuse qui montre aux générations le chemin de l'Avenir.

Pourquoi donc, en définitive, fit-on, en 93, une Déclaration des Droits? Parce que jusqu'alors la science politique avait été chrétienne et monarchique, et parce que, le Christianisme se trouvant désormais à bout,

force était bien de refaire une science sur des principes nouveaux.

Si maintenant nous choisissons comme thème de nos développements la Déclaration adoptée par la Convention, ce n'est pas assurément qu'à notre point de vue cette Déclaration ait dit le dernier mot (le dernier mot n'est jamais dit), mais c'est qu'à tout prendre elle marque le mieux l'idée culminante à laquelle la Révolution ait atteint.

D'ailleurs, de même que l'époque qu'elle reflète, la Déclaration adoptée par la Convention nous apparaîtra plus d'une fois vague et insuffisante, et nous la trouverons presque constamment contradictoire. Elle est déiste et athée, elle est pour le droit social et pour le droit de l'individu, et l'on y sent, presque à chaque ligne, que ses auteurs s'agitent au milieu d'idées qu'ils ne dominent pas.

Hélas! ils n'ont pas tout fait, ils n'ont pu tout faire, nos grands ancêtres du Dix-huitième siècle et de la Révolution! Ils nous ont légué une tâche à continuer, une œuvre à accomplir, et si aujourd'hui nos sociétés flottent à l'aventure comme un navire qui a perdu le nord, c'est que la synthèse du Droit nouveau n'est pas faite, c'est que nous ignorons encore la science du droit de l'homme en tant qu'homme!

SECOND POINT.

Était-il préférable de faire une Déclaration des Droits plutôt qu'une Déclaration des Devoirs?

Cette question est d'une portée capitale, car elle en-

gage celle de savoir si le Devoir est distinct du Droit et si le Devoir passe avant le Droit, ou bien si le Droit et le Devoir ne sont que deux aspects de la même idée ; or, selon que l'on admet l'un ou l'autre point de vue, les conséquences sont toutes différentes.

Toutefois, je n'ai pas lieu de me dissimuler qu'en soulevant une pareille thèse, je m'expose à un grave reproche, celui de tomber dans la Métaphysique ; et, aux yeux de nos générations réfléchies, quelle accusation peut être plus lourde à porter? La Métaphysique ! Mais ignoré-je donc tous les dédains dont elle a été l'objet de la part d'une École qui, elle aussi, n'aspire à rien moins qu'à renouveler la science, et qui, dans ses affirmations générales, n'est pas inférieure, pour l'originalité, il faut bien le dire, à M. de la Palisse et à sa lignée (12).

Quant à moi, que les anathèmes des sectes ni aucune foudre n'émeuvent guère, je dirai ici, puisque j'en trouve l'occasion, qu'il n'y a, à mes yeux, rien de plus propre à fausser la science que l'idée qui prétend éliminer systématiquement la recherche métaphysique.

Et y a-t-il donc, en effet, quelque chose de plus métaphysique que la pensée ! Et rechercher les lois de la pensée, n'est-ce donc pas faire, au premier chef, œuvre de Métaphysique?

Proscrire la Métaphysique? Y songe-t-on vraiment? Mais c'est d'elle qu'est faite la science ; c'est elle qui nous ndique la raison des faits ; et il n'y a pas une explication, petite ou grande, qui puisse se donner, sans qu'elle y joue son rôle.

Au surplus, le moindre retour sur nous-mêmes suffirait pour nous faire toucher du doigt l'illogisme qui,

dans le Positivisme, vise à exclure la Métaphysique du domaine de la science.

Aujourd'hui que l'idée dominante est celle de l'Unité de substance, qui ne voit, en effet, que la Métaphysique ne peut être qu'une Physique plus élevée qu'une autre, une Physique transcendante, et que, affirmer l'existence d'une méthode en quelque sorte séparée de la Métaphysique, c'est affirmer, non-seulement qu'il existe deux principes, mais qu'entre ces deux principes le pont est entièrement rompu (13).

N'insistons donc pas davantage sur une aberration qui n'a mérité de nous arrêter que parce qu'elle a recruté un certain nombre d'adhérents, et reprenons notre thèse, efforçons-nous de découvrir l'étroite relation qui unit entre eux le Droit et le Devoir.

Et d'abord, si l'on sépare le Devoir du Droit, si l'on proclame l'antériorité du Devoir sur le Droit, il est clair que le mot de la science sera, pour l'homme, celui-ci : Obéis, soumets-toi. Quant au Droit, comme il n'existera plus qu'en fonction du Devoir, il faudra dire qu'en réalité il n'existera pas; le Droit sera seulement le droit d'obéir et de se soumettre.

Dès lors, ne parlons plus à l'homme de se posséder lui-même, d'agir et de se mouvoir; l'homme, pour le coup, est irrévocablement détrôné et il n'a qu'à laisser faire.

Le point de vue, d'ailleurs, n'est pas nouveau!

Le Devoir séparé du Droit et primant le Droit, ce fut la devise du Camp spartiate, ce fut celle de Rome, la cité de la Force; ce ne fut pas celle d'Athènes, la ville de l'Intelligence. Le Devoir séparé du Droit et primant le

Droit, c'est le fond de la pensée chrétienne, c'est le fond de toutes les religions ; l'homme dépend, il dépend d'un Dieu personnel et il est tenu du Devoir, parce qu'il dépend de ce Dieu (14).

Donc, la question est loin d'être petite : aussi, à l'époque de la Révolution, donna-t-elle lieu à d'ardents débats ; le chrétien Faucher, les jansénistes Camus et Lanjuinais, suivant fort bien en ce point la logique de leurs convictions, demandaient qu'on fît une Déclaration des Devoirs. De même, de nos jours, un historien dont la brillante imagination ne s'est que trop souvent laissée prendre aux embûches du sentiment, M. Louis Blanc, a écrit qu'une Déclaration des Devoirs eût été, en 93, d'un bien plus grand *effet* qu'une Déclaration des Droits. Parole étrange, en vérité, comme s'il pouvait s'agir de savoir si l'on produit ou non de l'effet, en résumant les principes de la sociabilité humaine! La science a d'autres vues, et, quant à elle, elle se garde de séparer le Devoir du Droit ; elle a compris sans peine que si elle mettait un intervalle entre les deux et si elle plaçait le Devoir avant le Droit, par là même elle anéantirait le Droit, car elle admettrait alors la possibilité d'un conflit entre le Devoir et le Droit, et, pour ce cas, elle aurait d'avance consacré la défaite du Droit (15).

Bien plus, quoique la science professe que le Droit et le Devoir ne forment essentiellement qu'une règle unique, fondée sur la nature humaine, quoiqu'elle proclame qu'il n'y a pas plus de droits sans devoirs que de devoirs sans droits, sa direction est de mettre en lumière le côté du Droit avant celui du Devoir, et elle est portée à adopter cet ordre par deux motifs.

D'abord, l'Humanité, jusqu'ici dépravée par la superstition religieuse, ayant été d'elle-même tendre le cou pour le soumettre au joug, c'est pour le Devoir qu'elle a réservé toutes ses ardeurs, et c'est à peine si elle a soupçonné le Droit : donc, ce qui aujourd'hui importe avant tout, c'est de faire apparaître le Droit, de le faire apparaître uni au Devoir, mais non pas dominé et vaincu par lui.

Ensuite, il existe un intérêt de méthode et de clarté à déterminer le Droit préalablement au Devoir, car l'Idée du Droit se pose d'emblée plus évidemment que ne fait celle du Devoir, et c'est ce que démontrera, croyons-nous, le double argument qui va suivre.

1° *Relation du Devoir avec le Droit au point de vue abstrait.*

Nous avons déjà défini l'homme ; nous avons dit que l'homme était une activité, un ensemble de facultés, de puissances d'action. Cette simple vue suffit à attester l'existence du Droit, car si l'homme est une activité, il est nécessaire que l'homme ait le droit d'être actif ; autrement, la nature de l'homme voudrait une chose et sa loi en voudrait une autre, ce qui est l'absurde.

Mais, en même temps, ne voit-on pas que le Devoir est nécessairement et absolument adéquat au Droit, car l'homme pourrait-il devoir autre chose que ce que lui permet sa nature, autre chose que ce qu'elle veut ; donc, ce n'est pas seulement le droit d'être actif qu'a l'homme, le droit d'évoluer et de se développer, c'en est aussi le devoir.

Changez de place les deux termes, mettez le Devoir avant le Droit et supprimez le lien qui existe entre les deux, alors il faudra que l'un des deux cesse d'être l'expression de la nature humaine, et si c'est le Devoir que vous choisissez pour lui donner une autre loi, je défie que vous en puissiez trouver une autre par le procédé de la raison, j'affirme que vous n'en croirez découvrir une autre que par l'illusion du sentiment; et, je le répète, deux, c'est trop; car si les deux sont égales, l'homme restera immobile entre les deux, et si l'une est supérieure à l'autre, celle-là absorbe l'autre.

Mais continuons notre recherche de la notion première du Devoir. L'homme est une activité reliée à d'autres, ou, si l'on veut, l'homme est un être sociable, solidaire. Or, l'homme étant un être sociable, solidaire, l'homme ne peut être ce qu'il a le droit et ce qu'il a le devoir d'être, que s'il ne va pas au delà et s'il ne reste pas en deçà. Aller au delà, ce serait empiéter sur l'activité des autres; rester en deçà, ce serait permettre aux autres d'empiéter : donc encore, en même temps que l'homme a le droit et le devoir de développer ses facultés, il a le devoir de respecter dans les autres la même loi de développement.

Ainsi, en posant la notion du Droit, du droit primordial et fondamental, c'est la notion du Devoir que l'on pose, et ce n'est pas seulement la notion du devoir envers soi-même, c'est aussi celle du devoir envers les autres (16).

Et voilà comment la Liberté est le principe générateur de la morale et de toute la politique (17).

2° *Relation du Droit avec le Devoir au point de vue concret.*

Bien que le Droit et le Devoir soient la contre-partie l'un de l'autre et ne puissent être conçus l'un sans l'autre, cependant, pour chaque individu en particulier, il y en a un dont la réalité précède celle de l'autre, et celui-là ce n'est pas le Devoir, c'est le Droit. Dès qu'il naît, l'enfant, en effet, a un droit, non pas un droit théorique et latent seulement, mais au contraire un droit qui exige impérieusement une satisfaction immédiate, le droit à l'assistance. Quant au Devoir, ce n'est que plus tard que l'enfant aura à en accomplir la loi, ce n'est que lorsqu'il sera arrivé à l'âge où il peut comprendre et agir qu'alors il aura à fournir la revanche des soins qui lui ont été donnés pour le développer et pour l'élever.

Et la conséquence, quelle est-elle? Une des plus grosses qui puissent être livrées à la méditation des politiques ; la conséquence c'est que, pour que la société soit fondée à réclamer de l'individu l'acquittement du Devoir, il faut qu'elle ait commencé elle-même par reconnaître le Droit de l'Individu, il faut qu'elle l'ait assisté mineur, il faut qu'elle lui ait laissé, lorsqu'il est devenu majeur, tout le libre essor de son activité (18).

Or supposons, au contraire, un individu dont la société n'ait jamais eu le moindre souci; enfant, il s'est développé et il a grandi comme il a pu, manquant de l'instruction, des exemples et souvent du pain nécessaires; homme, il a été obligé, pour vivre, d'abandonner à un autre la meilleure partie de son travail; vieillard,

il est pour ses proches, aussi misérables que lui, un fardeau dont ils n'aspirent qu'à être délivrés, et, finalement, il meurt sur un lit d'hôpital ; quels sont, je le demande, les devoirs de cet individu envers la société?

Ah! sans doute, les heureux du monde voudraient bien que les déshérités se persuadassent qu'ils ont des devoirs sans droits. Mais ce n'est là qu'une monstrueuse hérésie scientifique, et les heureux auront beau faire et beau dire pour prouver que les déshérités sont débiteurs, tandis que la société est créancière, ils n'y parviendront pas (19).

Du reste, pour que l'individu, quand il a reçu de la société ce qu'il a le droit d'en attendre, s'acquitte envers elle, il n'a qu'à s'acquitter envers lui-même, car la société ce sont les autres en face de lui, et, pour accomplir le devoir envers les autres, il n'a qu'à être pour lui-même ce qu'il doit être.

Sois libre, sois homme : — c'est là la Loi, et, par conséquent, c'est là aussi tout le Devoir.

Troisième point.

En quoi il était inutile et dangereux d'ajouter à la rubrique de la Déclaration des Droits de l'homme les mots « et du citoyen ».

Comme celle de 1793, les deux autres Déclarations des Droits de l'époque de la Révolution (3 septembre 1791 et 5 fructidor an III) contiennent ces mots supplémentaires « et du citoyen ».

Le projet de Sieyès porte l'intitulé : « Déclaration des Droits de l'homme en société ; » enfin, celui de Condorcet

annonce la « Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes. »

Entre tous ceux que je viens de citer, le titre le meilleur est sans contredit celui du projet de Sieyès : « Déclaration des Droits de l'homme en société. » C'est bien là, en effet, la rubrique appropriée à une synthèse législative destinée à marquer les grandes lignes du Droit politique.

L'addition « et du citoyen » n'était pas nécessaire, et, quelle qu'ait été la pensée des auteurs de la Déclaration des Droits de l'Homme de 93 en l'adoptant, cette addition présente même des dangers.

En effet, ou bien, dans cette rubrique, on a entendu opposer les Droits du citoyen aux Droits de l'homme, ou bien on a eu la pensée d'y indiquer les Droits du citoyen comme formant un développement des Droits de l'homme.

Si cette rubrique veut dire que les droits du citoyen font antithèse aux droits de l'homme, de l'antithèse à l'antinomie il n'y a qu'un pas, et rien n'est plus faux qu'une telle conception. Il existe au contraire, en effet, une intime harmonie entre les droits de l'homme et ceux du citoyen, et, d'ailleurs, s'il en était autrement, il faudrait renoncer à construire la science politique, car c'est une dualité que cette science rencontrerait à son point de départ. Dire, comme le font les juristes, que, pour vivre en société, l'homme doit abandonner quelque chose de ses droits naturels, c'est donc poser, au point de vue scientifique, une absurdité. Il est bien vrai que le droit naturel est un idéal et que le droit positif ne s'empreint de cet idéal et ne l'incarne qu'avec lenteur ; mais,

Droit positif et Droit naturel, tous les deux, ils sont dans la même direction; tous les deux, ils y sont d'une manière nécessaire, ou plutôt l'un, le Droit naturel, est l'antécédent; l'autre, le Droit positif, est le conséquent; et, bien loin que, quand l'individu se met en société, ce soit pour abdiquer, c'est au contraire pour obtenir davantage.

Que si, par une autre explication, nous regardons les mots « et du citoyen » comme ne faisant que développer ceux-ci : les Droits de l'homme, c'est le plus petit venant à la suite du plus grand, car il est impossible de faire la théorie des Droits de l'homme sans faire celle des Droits du citoyen; et si, d'ailleurs, il pouvait être rationnel de faire la théorie des Droits du citoyen séparément de celle des Droits de l'homme, il ne le serait pas moins de faire aussi d'une manière séparée la théorie des Droits du père, de l'enfant, du mari; et, alors, on ne serait pas loin de retomber dans l'antithèse des droits naturels et des droits politiques. La vérité est que dire ce que sont les *Droits de l'homme*, c'est dire la *totalité* des droits (20).

Mais quelle a été, en définitive, la pensée propre des rédacteurs de la Déclaration de 1793? Cette pensée ne se dégage dans la rubrique que d'une manière insuffisante; mais, si on la cherche un peu plus loin, dans la Déclaration elle-même, j'ai grand'peur qu'on ne trouve que c'est la première interprétation, celle qui donne encore le résultat pire, qui est la vraie. Oui, les adeptes de Jean-Jacques se sont trop pénétrés ici des doctrines du maître. Oui, comme ce grand et contradictoire esprit, ils se sont persuadé qu'il y a conflit entre la nature et la société, et que la nature doit abandonner de ses droits pour que la société soit possible.

Aussi, voyez les conséquences immédiates que cette hérésie va engendrer : la Déclaration des Droits devra renfermer, à côté de ceux de l'homme, ceux du citoyen; mais le droit de l'enfant, le droit de la femme, y fera-t-on même la plus simple allusion ?

Le maître, Jean-Jacques Rousseau, a bien écrit un livre tout entier sur l'enfant, et, dans ce livre, il y a, au sujet de ce qui est dû à l'enfant, une aperception qui dépasse de beaucoup celle des penseurs antérieurs, Locke excepté; néanmoins, comme toute l'œuvre de Jean-Jacques, cette conception est embarrassée dans un sentimentalisme qui en gâte le côté rationnel. En somme, Jean-Jacques n'arrive pas à cette formule, le droit de l'enfant, et, si on la lui eût présentée, il est probable qu'il l'eût repoussée, tant ce philosophe était avant tout un mystique, tant il lui était difficile à lui-même de sortir des ténèbres qu'il cherchait à dissiper (21).

Et, sur les rapports des époux, Jean-Jacques encore a écrit des pages presque sans rivales en leur temps. Qu'on lise, pour s'en convaincre, le petit récit des amours d'Émile avec Sophie; Jean-Jacques y proclame que le mariage a un fondement purement moral, qu'il consiste dans l'union libre des cœurs, et il n'hésite pas à poser cette affirmation, alors hardie, à savoir que, même en présence du mari, la femme doit s'appartenir. Cependant le droit de la femme, le droit d'être libre et égale, Jean-Jacques ne l'a pas plus formulé qu'il n'a fait du droit de l'enfant (22).

Outre les critiques que je lui ai déjà adressées, la Déclaration des Droits de 1793 mérite celle d'avoir commis les mêmes omissions capitales que Jean-Jacques Rousseau.

PRÉAMBULE DE LA DÉCLARATION DES DROITS.

Le peuple français, convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde, a résolu d'exposer dans une Déclaration solennelle ces droits sacrés et inaliénables, afin que les citoyens, pouvant comparer sans cesse les actes du gouvernement avec le but de toute institution sociale, ne se laissent jamais opprimer et avilir par la tyrannie, afin que le peuple ait toujours devant les yeux les bases de sa liberté et de son bonheur, le magistrat la règle de ses devoirs, le législateur l'objet de sa mission.

La Déclaration des Droits de l'Homme devait contenir, avons-nous dit, la formule d'une synthèse nouvelle de la Politique, une vue nouvelle de la destinée politique de l'homme. Le préambule correspond exactement à cette idée.

Pour mieux nous en rendre compte, nous décomposerons ce préambule en quatre propositions.

Première proposition du préambule. — *Le peuple français, comprenant que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde....*

Ce texte soulève deux questions :

1° Est-il vrai que l'homme ait connu d'abord ses droits naturels et qu'il les ait ensuite oubliés et méprisés?

2° Est-il vrai que le monde éprouve des malheurs?

Première question. — L'homme a-t-il d'abord connu ses droits naturels et les a-t-il ensuite oubliés et méprisés?

Nous avons déjà été amené à parler incidemment de

l'origine de l'homme. Or, quelle est cette origine? La science naturelle du temps présent a répondu à cette question d'une manière sinon complète, du moins déjà très-approfondie, et il est aujourd'hui démontré que l'homme a débuté par un état voisin de celui de l'animal que dédaigneusement nous appelons la bête (22).

Du reste, quand bien même la science naturelle ne nous fournirait pas sur ce point une indication positive, nous aurions un autre moyen de remonter jusqu'à ces antiques origines et de les connaître. Nous étudions en effet le Droit, nous nous occupons de l'évolution morale de l'homme, et, grâce à l'Histoire, notre observation n'est pas limitée au jour présent, elle peut plonger dans la nuit des âges. Or, l'Histoire nous enseigne, ai-je déjà dit, que, malgré les obstacles que l'Idée du Droit a rencontrés sans cesse devant elle, sans cesse cette Idée est allée en se dégageant et en réalisant de nouvelles conquêtes.

Il est vrai que l'observation historique ne peut guère s'appliquer d'une manière directe à une période de plus de trois mille ans en arrière; mais l'observation historique se rattache à la méthode que nous avons nommée méthode inductive d'observation de la nature, et ainsi peut-elle devenir, à son tour, la base d'une induction plus compréhensive encore; ce qu'elle ne nous dit pas, elle nous permet de le deviner, et ce que nous devinons, c'est que, par delà les trois mille ans qui appartiennent à l'Histoire, il a dû s'écouler un nombre incalculable de siècles durant lesquels l'homme s'est dirigé vers l'état auquel il était enfin parvenu quand l'Histoire l'a saisi. Or, en voyant tous les progrès qu'il a réalisés durant la

période historique, si courte relativement, jugez des progrès qu'il a dû faire durant la période si considérable qui a précédé celle-là (23).

Aussi, écartant radicalement l'Évangile chrétien, je ne dirai pas, comme saint Jean : « Au commencement était l'Esprit; » j'affirme, au contraire, qu'au commencement était la Force. Oui, la Force pour la nature entière, voilà le point de départ; oui, la Force pour l'homme, qui n'est qu'une partie intégrante de l'ordre naturel et général.

Par là, se trouve éclairée cette parole déjà citée : « Le monde est un perpétuel devenir. » Hegel a raison; le monde et l'homme *deviennent* sans cesse; ils s'élèvent sans cesse de la Force à l'Esprit, et plus nous allons, plus c'est l'Esprit qui mène l'univers.

Par là aussi se trouve expliquée et justifiée cette grande doctrine de Condorcet : « L'homme est un être indéfiniment perfectible. »

Mais ces vues métaphysiques sont grosses d'un puissant enseignement moral; elles indiquent ce que l'homme est tenu de faire pour se conformer à l'ordre général, pour n'en pas dévier. Il faut qu'il s'aide lui-même à *devenir*, il faut qu'il s'efforce de s'élever de plus en plus à la notion de son droit et de son devoir.

Revenons à notre première proposition. L'homme n'a pas eu à oublier et à mépriser ses droits naturels, et par l'excellente raison que ses droits naturels se révèlent successivement à lui; qu'en outre, ses droits naturels changent à mesure que sa propre nature grandit et se perfectionne.

Qu'est-ce donc que la première affirmation de notre préambule?

Un ressouvenir de la légende hellénique de l'âge d'or, ou peut être, à l'insu même des auteurs de la Déclaration des Droits, une attestation de la croyance paradisiaque et du dogme de la chute originelle.

Combien est erronée cette première proposition, et à quel point elle serait capable d'engager les esprits dans une direction fausse, si on ne la censurait avec énergie, c'est là un chef sur lequel je n'ai nul besoin d'insister.

Pour que l'homme accomplisse sa destinée, il faut qu'il se persuade bien que c'est en avant et non en arrière qu'il doit regarder; et, s'il fait cela, alors le cœur rempli par l'amour de la justice, l'esprit vivifié par la passion de la vérité, qu'il aille, et il peut être sûr que ses erreurs mêmes, s'il en commet, seront profitables au genre humain.

La première proposition de la Déclaration des Droits, prise à la lettre, serait finalement la négation du progrès; les auteurs de la Déclaration ne l'ont pas vu et c'est pour cela qu'ils sont excusables; quant à nous, nous ne pouvions laisser passer ce texte sans protester contre l'affirmation qu'il renferme.

Seconde question. — Le genre humain éprouve-t-il des malheurs?

Faire une réponse affirmative, ce serait admettre qu'en dehors de l'ordre général, l'espèce des hommes se meut, pour son compte, d'après des règles qui pourraient être arbitraires; or, l'homme n'est pas un être à part; la loi est pour lui ce qu'elle est pour le reste, un rapport nécessaire; pour lui comme pour tout ce qui existe, elle agit sans intermittence.

Il y a, il est vrai, des époques ténébreuses où il sem-

ble que l'homme ne puisse plus arriver à trouver sa route, où les mots perdent leur sens, où les idées deviennent confuses et paraissent comme s'éclipser, où il semble que l'antique chaos veuille renaître.

Pures illusions et terreurs vaines! Un grand penseur l'a dit dans son langage de poëte : « Le linceul du trépassé enveloppe la vie renaissante, et les âges de décomposition contiennent déjà tous les éléments de la recomposition qui va se faire (24). »

Nous parlons du mal ; mais, qu'est-ce que le mal? Le mal est ce qui manque à l'homme et à la nature pour réaliser la plus haute perfection possible, et c'est la condition de l'homme et de la nature de se diriger vers cet état, et de ne point l'atteindre. Pourquoi cela? Je l'ignore; mais, ce que je sais, c'est que, de siècle en siècle, nous allons en éliminant le mal, c'est que l'idéal d'aujourd'hui est meilleur que celui d'hier et que demain notre idée aura déjà dépassé celle d'aujourd'hui.

Non, le genre humain n'éprouve pas de malheurs, il suit une chaîne continue, et, pour s'en convaincre, il n'y a qu'à embrasser un certain nombre d'années ou de siècles.

Quelle que soit l'imperfection de notre société, ne vaut-elle pas mieux, par exemple, que la société romaine, et la société romaine elle-même n'était-elle pas de beaucoup supérieure aux sociétés brahmanique et égyptienne ?

Je refais donc encore une fois l'enseignement chrétien ; le bien, d'après cet enseignement, était à l'origine ; je dis, moi, que ce qui était à l'origine, c'était un mal plus grand; à la légende enfantine et sans authenticité re-

lative à l'existence du bien primitif, j'oppose les indications de l'induction et les réalités de la science, et, pour résumer enfin d'un seul mot toute ma pensée sur la première proposition du préambule, avec le réformateur Saint-Simon, je répéterai :

« L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a jusqu'ici relégué dans le passé, l'âge d'or est devant nous (25). »

Seconde proposition du préambule. — « *Le peuple français a résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, ces droits sacrés et inaliénables....* »

Par sa forme, cette seconde proposition peut paraître déclamatoire; mais songeons à quelle époque s'est produite la Déclaration des Droits, et il sera facile de la venger des reproches d'avoir parfois employé des expressions plus sonores qu'exactes.

Le Christianisme avait longtemps tenu l'esprit humain emprisonné dans sa geôle; le grand démolisseur, le grand siècle de l'incrédulité, le Dix-huitième venait enfin d'ouvrir les portes, et les hommes du temps étaient tout émerveillés des horizons qui se découvraient devant eux. Naïfs comme des enfants, ils prenaient leurs aspirations pour des idées et leurs désirs pour des réalités; et c'est ainsi qu'ils écrivaient d'enthousiasme des paroles telles que celles que nous venons de relater.

Nous autres, gens rassis et sceptiques, qui n'avons ni leur cœur, ni leur esprit, nous voyons les choses à froid, et comme, d'ailleurs, par le progrès fatal du monde, nous comprenons ce qu'ils n'étaient pas parvenus à comprendre, il nous arrive de railler là où nous devrions bien plutôt être touchés de respect.

Ce sentiment, du reste, ne nous empêchera pas de

critiquer les termes de *déclaration solennelle de droits sacrés et inaliénables.*

Toute déclaration du Droit, toute œuvre législative est je ne dirai pas solennelle, car ce mot manque d'un caractère exact, mais grave, et il n'y a pas à distinguer, à ce point de vue, entre les droits plus petits et les droits plus grands, car tous importent également à l'harmonie de la vie sociale.

De plus, par la même raison, tous les droits sont sacrés, et, comme nous le montrerons, tous sont inaliénables. Aliéner le droit, aliéner un droit, quel qu'il soit, mais qui donc, ayant creusé un peu à fond les choses, n'a pas compris qu'aliéner, dans la personne humaine, le droit même qualifié le plus humble, ce serait attenter à la personne humaine !

On n'aliène pas le droit, on l'échange, de façon après comme devant que la personnalité reste debout en entier.

Troisième proposition du préambule. — « .... *Afin que tous les citoyens, pouvant comparer sans cesse les actes du gouvernement avec le but de toute institution sociale, ne se laissent jamais opprimer et avilir par la tyrannie....* »

Cette nouvelle proposition ne fait pas suffisamment entendre que le gouvernement ne saurait avoir une existence propre, qu'il y a, idéalement, identité entre les gouvernants et les gouvernés, et que le dernier mot de la science politique, au point de vue gouvernemental, est de tendre à réaliser de plus en plus cette identité.

Le gouvernement, quand il n'est pas exercé directement par les citoyens, ne peut être qu'une délégation ; or, qui dit délégation dit révocabilité, et révocabilité permanente (26).

Objectez, tant qu'il vous plaira, les difficultés qu'il peut y avoir à mettre cette théorie en œuvre ; c'est à nous de chercher et de trouver les moyens de vaincre ces difficultés ; c'est là un problème que la science politique propose en cet ordre à tous ceux qui s'occupent de la faire avancer.

Et ce n'est pas tout, moins il y aura de délégations, plus le mécanisme gouvernemental sera dans des conditions de perfection relative.

Ce n'est pas tout encore ; moins la collectivité, par l'organe des majorités, décidera sur ou contre les minorités, sur et contre un seul individu, plus l'État politique s'approchera de l'idéal, dès aujourd'hui indiqué par la science : substitution de plus en plus complète du gouvernement direct au gouvernement délégué, abolition de plus en plus complète de tout gouvernement (27).

Or, cela étant, il sera alors évidemment inutile que *les citoyens comparent sans cesse les actes du gouvernement avec le but des institutions sociales, afin de ne point se laisser opprimer et avilir par la tyrannie*, car, de cette façon, la démocratie tendra à devenir un régime où chacun sera de plus en plus maître de son action personnelle.

Quatrième proposition du préambule. — « .... *Afin que le peuple ait toujours devant les yeux les bases de sa liberté et de son bonheur, le magistrat la règle de ses devoirs, le législateur l'objet de sa mission.* »

Après avoir tant censuré, je trouve à la fin de notre préambule une proposition aussi grande par la pensée qu'elle l'est par le style. Dans cette phrase finale, on sent se mouvoir le souffle qui fut l'âme de cette époque

héroïque : par cette même phrase, la Déclaration de 93 se montre de beaucoup supérieure à celles de 1791, de l'an III, de Sieyès et de Condorcet.

Le préambule de la Constitution de 91 est à peu près conçu dans les mêmes termes que celui de notre Déclaration ; mais il y manque justement les grandes et belles paroles de la fin.

Le préambule du projet de Sieyès est interrompu par certaines explications que nécessitaient les circonstances et gâté par son ton doctoral et didactique. Le préambule du projet de Condorcet est mesquin. Enfin, celui de la Constitution de l'an III est un pur néant.

C'est la Constitution de 93 qui seule pose la question politique sur notre vrai terrain, qui seule indique nettement qu'il s'agit de reconstituer la société, de faire une société nouvelle, et c'est aussi pour cette cause que la Déclaration de 93 a mérité de former le thème principal de notre étude.

Mais poursuivons la lecture de notre préambule :

« En conséquence, il (le peuple français) proclame, EN PRÉSENCE DE L'ÈTRE SUPRÊME, la déclaration suivante des Droits de l'homme et du citoyen. »

Pourquoi cette sorte d'évocation de l'Être suprême? Pourquoi les auteurs de la Constitution de 93 ont-ils jugé à propos d'attester ainsi l'existence de Dieu en tête de leur œuvre? C'est que cette œuvre est avant tout celle des Montagnards, et l'idée de Dieu vient ici pour attester le théisme de Robespierre et de la Montagne.

Examinons donc la question si grave de savoir quel a été le rôle de l'idée de Dieu dans la Révolution.

L'idée de Dieu dans la révolution.

Robespierre et les Montagnards, disciples du sentimental Rousseau, étaient théistes comme leur maître. Les Girondins, au contraire, étaient franchement athées.

Le théisme de Robespierre est un fait historique bien connu et les preuves en sont abondantes. Un jour, à l'occasion de la mort de Léopold d'Autriche et de certains avantages obtenus par les armées révolutionnaires, Robespierre donna lecture, à la tribune des Jacobins, d'une adresse où il rapportait ces événements à la Providence.

Alors l'âpre et éloquent Guadet : « J'ai souvent entendu répéter dans cette adresse le nom de la Providence, et je crois qu'il y a même été dit que la Providence nous avait sauvés malgré nous. J'avoue que, ne voyant aucun sens à ces paroles, je n'eusse jamais pensé qu'un homme qui, pendant trois ans, a travaillé si courageusement à nous tirer de l'esclavage du despotisme, pût concourir à remettre le peuple français dans l'esclavage de la superstition (28). »

Robespierre ne répliqua pas ; son heure, il le sentait, n'était pas venue.

Mais transportons-nous à l'époque où l'héroïque Gironde a succombé par l'accumulation de ses maladresses et par son modérantisme politique. Nous voici au 23 novembre 1793, Robespierre est au gouvernement, Robespierre est roi; écoutons-le prenant la parole dans ce même club des Jacobins, où il était demeuré sans parole devant la véhémente apostrophe de Guadet.

Après avoir essayé de combattre l'Hébertisme qui déjà commençait à s'emporter en diatribes furieuses et grossières contre toutes les convictions autres que les siennes; après avoir dit qu'il existait un fanatisme autre que le fanatisme religieux, il s'écrie tout à coup que « *la Convention nationale abhorre l'athéisme*, » que « *ce n'est pas en vain qu'elle a écrit le nom de l'Être suprême en tête de la déclaration des droits;* » il déclare que « *l'athéisme est aristocratique* » et il termine en disant que « le peuple français est attaché à l'idée d'une puissance incompréhensible, terreur du crime et soutien de la vertu. »

Jamais, aux époques même de la foi la plus ardente, on ne s'était exprimé avec un langage plus mystique et plus passionné.

Voilà donc, dans la Révolution, deux points de vue bien tranchés sur Dieu : celui des Girondins qui repoussent nettement l'idée de Dieu, et celui des Montagnards qui admettent ce vieux pivot du monde.

Signalerons-nous comme un point de vue particulier l'opinion des Hébertistes? Mais, qu'est-ce que les Hébertistes? Les Hébertistes, Chaumette à part, sont un groupe de gens ignorants; ce qui les caractérise, c'est leur polémique haineuse, ce sont leurs constants appels à la force; au fond, ils ont adopté l'idée des Girondins, mais, à la différence de leurs maîtres, ils se sont faits proscripteurs. Il ne leur a pas suffi d'établir le culte de la Raison, comme si la Raison pouvait comporter un autre culte que celui que nous lui rendons en nous efforçant d'en faire l'âme de nos pensées et la souveraine de nos actes! Ils ont voulu que chacun fléchît le genou devant leur *déesse* (29).

Laissons donc là les Hébertistes, car on ne peut les considérer comme les représentants d'une idée quelconque dans la Révolution.

Mais, à côté d'eux, il est un homme, Anacharsis Clootz, qu'on a eu le tort de classer dans leurs rangs, et qui ne peut être passé sous silence, car il présente un des types les plus originaux et aussi un des cœurs les plus admirables de l'époque révolutionnaire. C'était un baron prussien, possesseur d'immenses domaines, et qui, apprenant la bonne nouvelle de la Révolution française, avait vendu tout ce qu'il possédait et était venu placer sa fortune en rentes sur l'État français.

En même temps qu'un partisan enthousiaste de la Révolution française, Clootz était, je ne dirai pas un penseur, mais un songeur. Épris des doctrines de Spinoza, il y avait mêlé la sentimentalité qui faisait le fond de sa nature ardente, et le résultat fut un livre aussi étrange que l'esprit qui l'avait conçu : *la République universelle, par l'Ami du genre humain.*

Toutefois, dans ce livre, on rencontre des propositions telles que celles-ci : « Il n'y a d'autre éternel que le monde. En ajoutant un incompréhensible θεός à un autre incompréhensible κόσμος, on double la difficulté sans la résoudre. — Mais tout ouvrage suppose un ouvrier.— Je nie que le monde soit un ouvrage et j'affirme qu'il est éternel. — Mais il est si merveilleux ! — Votre Créateur l'est bien plus encore, et l'on n'explique pas une merveille par une plus grande (30). »

C'était parler d'or, mais il y avait autre chose que ce bon sens dans Clootz : il y avait tout un côté engagé dans certaines brumes allemandes ; parfois il se prenait

à parler de l'âme du monde, et, amalgamant alors les rêveries profondes et rectilignes de Spinoza, ce géomètre, avec les siennes propres, il s'égarait dans les conceptions les plus fantastiques.

Quoi qu'il en soit, Clootz constitue, à lui seul, parmi les hommes de la Révolution, le représentant d'une idée spéciale sur Dieu. Cette idée ne s'arrêtera pas à Clootz, elle se transmettra jusqu'à nos jours, et tel révolutionnaire mystique du temps actuel n'aura pas, en définitive, d'autre maître dans cet ordre que Clootz illogiquement associé à Robespierre (31).

En somme, nous rencontrons trois idées sur Dieu dans la Révolution. Celle de Robespierre est la plus arriérée, la plus rétrograde; Robespierre est le témoin d'un Dieu personnel; or, d'un Dieu personnel à un Dieu provident il n'y a qu'un pas, et ce pas, Robespierre l'a franchi; il confesse en toute rencontre la Providence de Dieu.

Mais, si Dieu est provident, parmi les moyens dont il se servira pour gouverner le monde, un de ceux qui auront le plus de chances de lui plaire, ce sera de susciter des hommes qu'il animera de son esprit et qu'il investira d'une mission.

La théorie des hommes providentiels est, comme on le voit, un produit nécessaire du théisme. Et Robespierre lui-même, dans sa propre pensée, qu'est-il, sinon un homme providentiel? Écoutons-le, en effet, dans ses épanchements intimes, et nous allons connaître le secret de sa conscience : « Que de fois, s'écrie-t-il, seul avec mon âme, n'ai-je eu pour me soutenir que l'idée de Dieu? »

En vérité, est-ce un fils du Dix-huitième siècle et de la

Révolution française qui tient un tel langage? N'est-ce pas plutôt quelque moine au fond d'une cellule du Moyen-âge? Aussi ne vous étonnez pas que Robespierre soit le partisan de la tutelle sociale. L'homme providentiel est le tuteur né de ceux qui ne sont pas providentiels. Et quant aux moyens que cet homme emploiera pour asseoir son pouvoir, il faut s'attendre à tout; car, quand on est providentiel, on n'a nul sujet de se gêner avec le genre humain, et il est tout simple que l'on brise ceux qui font obstacle à nos desseins qui sont les desseins de Dieu.

Aussi, entre les agissements de Robespierre et ceux des plus sombres inquisiteurs, je défie qu'on signale la plus petite différence. Toutefois, je n'oublie pas que ce grand homme fut du parti de la justice, qu'il a vécu et qu'il est mort pour elle; je puis reprendre certaines idées, je puis réprouver certains moyens. — Je me réconcilie dans le but, et ne sais finalement que vénérer l'ombre illustre du vaincu du 9 thermidor.

Mais ici il est indispensable de faire une pause; nous avons examiné dans notre introduction la théorie du Dieu personnel et nous lui avons opposé le point de vue de l'athéisme scientifique; c'est le moment d'apprécier l'idée qui se présente comme une sorte d'intermédiaire, celle de Spinoza et d'Anacharsis Clootz, l'idée panthéistique.

Le panthéisme, quelque forme qu'il affecte, est une doctrine bien plus proche, sans contredit, de l'athéisme que de l'idée du Dieu personnel; c'est, en réalité, un athéisme qui entoure ses prémisses de nuages et qui se masque à lui-même son propre fondement.

Laissons parler le maître : « Dieu, a écrit Spinoza, est une substance unique, infinie, dont les deux attributs sont la pensée et l'étendue, et dont les êtres finis ne sont que des modes. »

Voilà qui paraît d'une clarté merveilleuse et il n'y a, en vérité, dans cette définition, que quatre ou cinq termes, qui, à leur tour, en réclameraient chacun une autre : substance, pensée, étendue, mode, et le terme de fini placé en regard de celui d'infini, comme si d'ailleurs l'infini pourrait être susceptible de modes et admettre une autre représentation que lui-même!

C'est là un fâcheux commencement ; mais, pénétrons plus avant. Spinoza n'admet pas la liberté de son Dieu ; le Dieu de Spinoza crée et agit en vertu d'une volition dont il n'est pas le maître et qu'il est le premier à subir.

Donc, c'est cette volition, si elle existe, c'est ce principe qui est Dieu : ce qui est Dieu, ce n'est pas le Dieu de Spinoza (32).

Mais, quant à nous, qui acceptons pour l'homme le destin de l'éternelle recherche, ce principe, c'est l'inconnu, c'est le grand inconnu de la nature, le grand fond de tout ce qui est, c'est le but que nos méditations poursuivront toujours, et que jamais, hélas! elles n'atteindront, but qui se dérobe à mesure que l'on avance et qu'il n'est nul besoin d'appeler Dieu pour arriver à en être un peu moins éloigné d'âge en âge.

Au surplus, veut-on une réfutation du spinozisme, et péremptoire, par un homme qui l'a poussé jusqu'à ses dernières conséquences, par le plus grand métaphysicien qu'ait connu le monde. Le panthéiste Hegel cher-

che où s'épanouit surtout la substance divine, et il écrit alors: « Dieu parvient à la conscience de lui-même dans l'homme (33). »

Et, en effet, en dehors de l'homme, quel autre être connaissons-nous qui possède ce que nous appelons la conscience? Or, la conscience, n'est-ce pas le critérium de la personnalité? Qu'est-ce qui fait que je me distingue nettement comme individu de tous les autres hommes, de tous les autres êtres? C'est que j'ai conscience de moi-même dans le présent et jusque dans un certain passé. — Un Dieu inconscient, que serait-il donc? Assurément, ce ne serait pas un Dieu personnel, et, par une logique invincible, nous nous trouvons ramenés à ce dilemme: ou un Dieu personnel, ou, subjectivement parlant, pas de Dieu.

Nous venons de voir ce que l'idée de Dieu a été pour les hommes de la Révolution.

Gardons-nous d'ailleurs d'en croire ces esprits superficiels ou rendus obtus par le positivisme contemporain, qui disent que l'idée de Dieu est étrangère à la politique; elle y est, au contraire, si bien en plein, cette idée, qu'elle a été le ressort qui a fait mouvoir l'un des hommes les plus considérables de la Révolution française et qu'elle est demeurée une pierre d'achoppement pour tous les théoriciens politiques qui n'ont pas su la reléguer dans le domaine des concepts fabuleux (34).

Et quelle preuve plus concluante pourrions-nous fournir que l'exemple de l'écrivain éminent qui s'est fait, de nos jours, le panégyriste de Robespierre? M. Louis Blanc, dans son *Histoire de la Révolution française*, a consacré un grand nombre de pages à retracer

les dissidences des Girondins et des Montagnards sur l'idée de Dieu, et il a pris parti contre les Girondins.

C'est ainsi qu'il commence par blâmer en termes vifs l'attitude de Guadet en face de l'idée de Dieu, et qu'il se déclare le champion du théisme de Robespierre. Cependant, M. Louis Blanc est, au fond, assez mal assis dans ses principes théologiques; car, si vous tournez quelques feuillets de son livre, vous y trouverez que le théisme de Robespierre était une idée *incomplète* (étrange qualificatif), qu'il fallait aller jusqu'à Spinoza, et le brillant mais un peu déclamatoire écrivain ne s'aperçoit pas qu'en allant de lui-même jusqu'à Spinoza, il court le risque d'être ensuite conduit, malgré lui, jusqu'à l'idée des Girondins (35).

Mais si M. Louis Blanc est finalement infidèle à la théologie de Robespierre, et s'il arrive à la répudier, il n'en a pas moins le même fanatisme que Robespierre, quand il s'agit de l'existence de Dieu. En cela il est resté tout près de son maître. Ainsi, Robespierre a écrit: « L'athéisme est aristocratique. » M. Louis Blanc dira, en renforçant: « L'athéisme est anarchique (36). »

Nous qui croyons, comme Robespierre et comme M. Louis Blanc, que la question de Dieu commande toute la politique et toute la science, voyons donc:

1° Si l'athéisme est aristocratique;

2° S'il est anarchique.

D'abord, l'athéisme est-il aristocratique?

Robespierre l'affirme, mais il a bien étrangement prouvé sa thèse: « Le riche, dit-il, peut se passer de l'idée de Dieu; mais le pauvre a besoin d'espérer, il a

besoin de croire que plus il souffre dans ce monde, plus il sera récompensé dans l'autre. »

De ces paroles, ce que, pour mon compte, je conclus, c'est que ce qui est aristocratique, ce n'est pas l'athéisme, c'est la doctrine de Robespierre, c'est le théisme, et je prouve sur-le-champ mon dire. Le pauvre, affirme Robespierre, a besoin d'espérer qu'il sera récompensé dans un autre monde. Qu'importe alors pour lui un temps d'épreuves, qui n'est que d'un jour, en comparaison d'une récompense qui sera éternelle? Mais que dis-je? le pauvre est intéressé à ce que l'épreuve soit forte, dure, abominable; plus il sera refoulé en dehors des hiérarchies sociales, plus il sera opprimé et broyé par la tyrannie, et plus il aura sujet de se réjouir, car l'étendue de la récompense lui sera mesurée sur celle de l'épreuve.

On le voit, c'est le pur dogme catholique et monarchique: Robespierre n'était pas parvenu à en sortir.

Passons à M. Louis Blanc.

L'athéisme est-il anarchique?

Ah! sans doute, si par ce mot *anarchique*, l'on entend que les athées repoussent toute autorité qui prétend dérober ses origines dans les cieux et cacher ses titres dans les nuages; si l'on entend par là que les athées refusent leur soumission à toute autorité, qui n'est qu'un concept vide et une chimère: oui, l'athéisme est essentiellement anarchique. Mais l'athéisme, c'est-à-dire l'idée que tout homme en face des autres hommes ne relève que de son propre droit, qu'il doit tendre à en relever de plus en plus, cette idée qui est le pôle de la liberté est aussi le pôle de la solidarité.

Et, pour notre part, n'avons-nous pas assez répété cette démonstration, n'avons-nous pas assez de fois et assez amplement prouvé que le droit libre de l'un se relie, par un enchaînement nécessaire, au droit libre de l'autre, ou, en termes plus explicites, que de la conception du droit de chacun découle nécessairement celle du droit de tous et de la solidarité dans le droit?

Laissons donc là les sectaires ainsi que leurs anathèmes. Et si Robespierre et M. Louis Blanc ont été des républicains, faisons-en honneur à leur cœur bien plus qu'à leur raison, car leur métaphysique les rejetait en dehors de l'idée républicaine, car M. Louis Blanc, comme Robespierre, a professé la doctrine des hommes providentiels, et cette doctrine, à qui l'a-t-il appliquée? Au soldat qui poignarda du même coup, au 18 Brumaire, la liberté et la France (37)!

Mais revenons au préambule de la Déclaration des droits, et donnons à notre appréciation la conclusion qu'elle comporte.

Cette conclusion, la voici :

Il est dangereux, pour ne rien dire de plus, d'inscrire dans une constitution des affirmations ou des invocations qui ne sont pas destinées à recevoir une sanction légale, et, quand on le fait, on est un législateur imprudent; quand on le fait, il vient une heure où l'on est entraîné au delà de la prémisse que l'on avait posée, et où l'on prononce, par exemple, un mot tel que celui-ci : « La Convention abhorre l'athéisme; » or, quand vient cette heure, c'est que l'idée de la proscription elle-même n'est pas loin!

Lors donc que les hommes de la Convention inscrivi-

rent dans leur déclaration cette deuxième partie du préambule, ils firent la chose la plus contre-révolutionnaire et la plus antirépublicaine, « ils furent pris du mal des rois, » la haine de l'idée (le grand historien Michelet), et c'est en vérité ce jour-là qu'ils dressèrent l'échafaud de la Gironde, de Clootz et de Danton.

L'homme jusqu'ici a eu un grand malheur, il n'a pu se résoudre à ignorer ce qu'il ne parvenait pas à connaître.

C'est ainsi qu'a fermenté en lui le levain corrupteur de la croyance; c'est de là que sont nés tous les mysticismes, religions révélées, théisme, panthéisme, et chose bien digne d'être méditée, plus l'homme ignore, plus il est porté à combler par la croyance le déficit de sa science (38); or, gare aux mystiques, quand il s'agit de refaire un peuple, car si on leur laisse le champ libre, ils le feront aussi déraisonnable qu'eux, et, dès le moment que les peuples sont façonnés au joug qui est le principe de tous les autres, ce qui serait surprenant, c'est qu'ils ne fussent pas prêts à subir tous les autres.

ARTICLE PREMIER.

Le but de la Société est le bonheur commun.

Le gouvernement est institue pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

A cette première affirmation, le but de la société est le bonheur commun, je trouve un grave défaut. Le bonheur réveille en nous l'idée d'un certain absolu, l'absolu

de la satisfaction propre. Or, cet absolu, dans la voie parfois si rude où nous cheminons, ne nous apparaît-il pas comme une vraie chimère? Et n'est-ce pas une sorte d'ironie en face de nos efforts et de nos luttes, que d'évoquer cette grande illusion, le bonheur?

Certes, je suis loin d'admettre l'idée de saint Paul, « Omnis creatura ingemescit »; je ne crois pas que, à son tour, la douleur soit le lot fatal et habituel de tout ce qui sent; je constate au contraire, pour l'Humanité en particulier, que d'âge en âge elle remplace le moins bien par le mieux; mais, quand nous avons à hausser nos esprits et nos cœurs au niveau d'une tâche immense, quand nous avons chaque jour à nous rendre des êtres de plus en plus capables d'exercer le droit et de pratiquer le devoir, c'est-à-dire, comme dernier terme, de plus en plus libres, pour ma part je ne puis m'empêcher de déplorer qu'un législateur vienne proposer le bonheur comme but suprême à nos efforts individuels ou collectifs.

Et si l'on écrit ce mot, si on l'écrit dans un acte tel qu'une constitution et en tête de cet acte, encore faudrait-il nous dire ce qu'on appelle le bonheur, car quelle idée plus controversable que celle qu'éveille dans nos esprits un tel mot!

Les hommes du Dix-huitième siècle furent d'accord sur une idée, l'idée capitale, « l'Humanité progresse, » mais demandez à ce siècle ce que c'est que le bonheur; demandez-le à Diderot et à Jean-Jacques, à d'Helvétius, à d'Holbach et à Voltaire; s'entendront-ils sur cette notion? Et Camille Desmoulins, cet enfant d'Athènes, et Robespierre, ce Spartiate, quel intervalle entre eux,

quand il s'agira de définir le bonheur ! Et les dissidences seront-elles moindres entre les Girondins, ces apôtres de l'individualisme superficiel, et les Montagnards, ces doctrinaires de l'autorité à outrance (39) !

Ainsi, les hommes qui promulguaient la loi fondamentale de la société nouvelle sont venus nous dire que le but de la société, c'était une idée sur laquelle on eût pu compter parmi eux autant d'avis que de têtes. Qu'en conclure donc? c'est que ces hommes se sont trompés, c'est qu'ils ont mal posé la question ; oui, sans doute nous aspirons au bonheur, mais le bonheur est une conséquence, le bonheur est une résultante et, pour le démontrer, il faut, comme toujours, revenir à la question fondamentale : Qu'est-ce que la nature de l'homme? A quoi tend-il? Que doit-il chercher ? Ces points bien compris, nous pourrons avec sûreté aller en avant !

Or, l'homme, ce que c'est, ne le savons-nous pas déjà? Ne savons-nous pas que c'est une activité qui demande à se développer sans cesse, que c'est un ensemble de facultés et d'énergies qui, non déviées, aspirent à atteindre un certain maximum de puissance? Le monde évolue, l'homme comme le monde et avec le monde, mais avec cette particularité cependant que ce n'est que pour l'homme qu'il nous est permis d'affirmer avec certitude que l'évolution est consciente.

Mais dire la nature de l'homme, c'est en dire la loi, c'est aussi dire la fin de l'homme. Or, quelle peut être la satisfaction d'un être si ce n'est d'obéir à sa loi, d'accomplir sa fin?

Donc, c'est dans son évolution consciente et constante vers l'idée, vers le mieux qu'il entrevoit, que l'homme

peut trouver la satisfaction de ses aspirations et de ses désirs. Et, à cet égard, il y a un microcosme et un macrocosme; entre l'homme et le reste la loi est commune, le but est commun! Le bonheur pour l'homme, que sera-ce donc en somme? Ce sera le sentiment d'avoir joué, selon son énergie propre, son rôle dans l'ensemble. Et si, dans le nombre, il en est qui tombent victimes de l'idée qui remplit leur vie, ne les plaignez pas, car, dans leur sacrifice même, ils ont trouvé la récompense du dévouement qui fut leur âme!

Autant, en définitive, l'idée du bonheur apparaît-elle confuse et sujette à contradictions, quand elle est présentée comme une idée première, autant devient-elle lumineuse et se place-t-elle hors de tout débat, quand on lui restitue son vrai caractère, celui d'une idée seconde. Le bonheur pour chacun de nous, consiste finalement à vouloir de plus en plus notre droit, à accomplir de plus en plus notre devoir. Et quant à la société, ce faisceau d'individualités réunies, son but, c'est d'aider l'individu à se dégager de plus en plus des entraves qui l'enserrent, c'est d'affranchir, c'est d'élever de plus en plus la personne humaine; voilà le but de la société!

Que si nous rapprochons de notre 1er alinéa les autres Déclarations des droits, nous ne trouverons rien qui y corresponde. Il y a pourtant dans ces Déclarations certains articles où il est question du but de l'association politique. Au premier abord, on pourrait croire que les mots : association politique, y comportent le même sens compréhensif et de fond que celui de société dans la Déclaration de 93. Il n'en est rien. L'expression : association politique, dans les autres Déclarations des droits

ne fait allusion qu'à un petit côté de la société, au côté exclusivement gouvernemental; or, outre qu'il n'est pas vrai qu'à ce point de vue les sociétés, dans les conditions présentes, constituent de véritables associations, outre qu'il n'est pas contestable que jusqu'à présent au point de vue gouvernemental, les individus ont été superposés les uns au-dessus des autres par le pur fait de la naissance, et, que, dans nos sociétés, il y a des individus qui ont de naissance la domination sur les autres, ce qui n'est pas compatible avec l'idée d'association, l'on doit faire entrer dans la conception de la société l'idée d'une foule de rapports qui n'ont rien de commun avec l'ordre gouvernemental et qui ont une importance bien supérieure à celle du mécanisme gouvernemental!

Je reproche donc aux autres Déclarations d'avoir annoncé un dessein trop modeste, et si les auteurs de la Déclaration de 93, à mes yeux, ont erré sur le but de la société, je ne leur en sais pas moins gré de s'être demandé quel est ce but. En effet, la question une fois posée, il faut la résoudre, et, pour mon compte, combien de fois déjà n'ai-je pas dit qu'une seule idée illuminait tous les horizons sociaux; cette idée, c'est celle du développement progressif de l'autonomie de la personne humaine!

Passons au § 2.

Après la société, le gouvernement, après ce qui est le fond, ce qui n'est qu'un mécanisme; cet ordre est irréprochable.

Qu'est-ce que le gouvernement? Les hommes de 93 répondent que c'est « une agence de garantie; » on ne saurait en vérité mieux s'exprimer, et, pourvu que les

hommes de 93 restent fidèles à cette prémisse, la théorie qu'ils édifieront ne sera pas d'une médiocre importance.

Entre cette définition, le gouvernement est une agence de garantie et la notion de l'action en justice, la corrélation est d'ailleurs évidente. Nous appelons action en justice la réquisition de la force de tous pour sauvegarder le droit de chacun. Voilà bien l'idée du gouvernement telle que l'ont comprise les auteurs de la Déclaration de 93 ; ils comptaient des légistes parmi eux, mais des légistes au large esprit, au cœur ardent, des légistes animés de l'amour du vrai, ce qui n'est pas habituel à la race, et ces hommes se rendant compte de ce qu'il y a d'essentiellement gouvernemental dans la sanction qui caractérise en particulier le droit civil, il leur a suffi de généraliser l'idée de cette sanction pour arriver à une conception exacte du gouvernement.

Or, rien n'est plus grave que de se bien fixer sur la nature du gouvernement, rien non plus ne l'est davantage que d'en bien délimiter les domaines, car si l'on se trompe sur la fonction de l'organe gouvernemental, si l'on en exagère les dimensions, c'est le despotisme qui va commencer, et lorsque le despotisme a pénétré une fois dans les rapports sociaux, il y a gros à parier qu'il s'insinuera dans tous, que partout il mettra le pied sur l'individu, que partout il dressera devant lui des murailles et qu'il finira par l'écraser.

Le gouvernement est une agence de garantie ; il n'est que cela, il ne saurait, sans empiéter, sans se dénaturer, prétendre à être autre chose, et, comme il est la force collective mise en œuvre, nous possédons aussi la clef de

cette idée du droit social si souvent et si abusivement invoquée.

Le droit social qui est le droit du gouvernement n'est pas un droit propre, c'est un droit de sanction, c'est la sanction du droit individuel en tous ordres, tout à fait dirons-nous, pour reprendre notre point de vue du commencement, comme l'action en justice est la sanction de ce même droit, spécialement dans l'ordre civil.

Mais le paragraphe 2, après avoir déclaré que le gouvernement est une agence de garantie, précise ce que doit garantir le gouvernement. Ce n'est pas, du reste, que la formule dont se sont ici servis les rédacteurs soit à l'abri de toute critique. En effet, le paragraphe 2 dit que le gouvernement doit garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles. Par cette expression de droits naturels, le législateur ne semblerait-il pas donner à entendre qu'il peut exister d'autres droits que ceux qui sont sanctionnés par la nature, et involontairement on en vient à songer à cette phrase des *Institutes* où Justinien a défini l'esclavage « un droit contre nature » (40).

Qu'on ne reproche pas à notre critique sa sévérité, car on n'a eu que trop de propension à faire l'antithèse des droits naturels et de ceux qui ne le seraient pas, ou qui le seraient moins que d'autres, comme si tout droit ayant l'homme pour sujet pouvait avoir une autre base que la nature humaine.

Mais n'insistons pas ! Toujours est-il que les hommes de 93 n'avaient malheureusement que trop enracinée dans l'esprit cette vieille erreur, venue de Rome, la patrie de l'anti-naturel, à la France moderne et monar-

chique, à savoir qu'il y a des droits que le législateur imagine et crée. Or, c'est là l'idée empoisonnée et c'est cette peste qu'il faut détruire! Non, le législateur n'a rien à imaginer, rien à créer; ce qu'il a uniquement à faire, c'est à constater et à déclarer! Et si les hommes de 93 eussent eux-mêmes vu plus clairement ce point, combien de maux ne nous eussent-ils pas épargnés!

Mais, dans notre paragraphe 2, les droits que le gouvernement doit garantir sont aussi qualifiés d'imprescriptibles. Voilà, pour le coup, ce qui est vide de sens, car, quoi qu'en pensent cette fois les légistes, il n'y a pas de droits prescriptibles; le droit est le droit et reste tel, malgré les usurpations que l'on commet contre lui; un droit prescriptible serait le renversement de toute théorie scientifique du droit et les mots de prescriptibles et d'imprescriptibles sont à retrancher de notre vocabulaire (41).

Que si l'on compare, d'ailleurs, sur le point qui vient de nous occuper la Déclaration de 1793 aux autres, c'est de beaucoup à l'avantage de celle-là que la comparaison tournera! Aucune des autres Déclarations n'a conçu le gouvernement comme une agence de garantie. Condorcet lui-même, ce précurseur de l'idée de l'autonomie de la personne humaine, n'a pas aperçu cette notion. Rendons donc de ce chef à la Déclaration de 1793 l'hommage qui lui revient; elle est le premier écrit où ait été formulée la définition du gouvernement qui servira de guide aux sociétés à venir!

ARTICLE 2.

Ces droits sont : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.

D'où vient que l'égalité est placée dans cet article avant la liberté? Est-il rationnel qu'il en soit ainsi?

Avant de répondre à cette double question, voyons d'abord ce que contiennent par comparaison, quant à la formule de ces premiers principes, les Déclarations qui ont précédé ou suivi celle de 1793.

D'abord, dans la Déclaration de Sieyès et dans celle de la Constitution de 1791, à la suite de la liberté, on ne trouve pas l'égalité. Dans celle de Condorcet, la liberté figure en première ligne ; ensuite vient l'égalité. La Déclaration de l'an III répète à cet égard celle de Condorcet.

Or, il faut bien se garder de croire que ces diverses rédactions soient fortuites. Celles de Sieyès et de 1791 ne mentionnaient pas l'égalité; cela est tout simple, car elles étaient destinées à servir d'en tête à des constitutions qui se rapportaient presque exclusivement à l'organisation du gouvernement, qui avaient pour principal but d'importer en France le formalisme compliqué et puéril de la monarchie constitutionnelle, et qui, admettant la liberté pour une certaine catégorie de citoyens, en excluaient tous les autres (42).

Mais vient le philosophe Condorcet. Celui-là veut un renouvellement qui pénètre plus avant que la surface,

il veut que la liberté appartienne à tous, qu'elle se fasse égalité ; mais il comprend en même temps que l'égalité selon la loi ne peut être que le droit de tous à la liberté ; aussi, tout en dégageant le terme de l'égalité, ne l'inscrit-il qu'à la suite de la liberté.

Quant aux copistes de l'an III, ils n'ont fait que répéter une formule dont ils ont plus ou moins compris le sens.

Mais arrivons à la Déclaration de 1793 ; pourquoi l'égalité y est-elle placée avant la liberté ? C'est que les auteurs de cette Déclaration sont des élèves de Jean-Jacques, c'est qu'ils sont imbus des idées de leur maître, et notamment de celle qu'il a fait briller en traits de flamme dans son discours sur l'*Origine de l'inégalité des conditions;* c'est qu'ils sont pénétrés de la pensée d'égaliser les conditions.

En effet, si la liberté ne doit pas amener ce résultat final, qu'est-elle pour l'immense foule des hommes, sinon la parole la plus décevante et la plus trompeuse ! Allez donc parler de liberté à celui qui, en face d'un autre, n'a pas même la possibilité de débattre le prix de son travail et qui n'a l'alternative que de se soumettre ou de mourir de faim.

Abolir les jurandes et les maîtrises, comme l'avait fait Turgot, c'était assurément commencer l'œuvre ; mais quand les hommes de 93 voulaient s'en tenir à cette abolition, ils étaient aveugles, car ils ne voyaient pas qu'ils s'étaient contentés de faire table rase et que tout l'édifice social était à reconstruire.

Je m'explique donc bien qu'en 1793, quand l'idée de la Révolution fut arrivée à son point culminant, on ait

réagi contre les Déclarations antérieures, y compris même celle de Condorcet, et qu'on ait inscrit l'égalité avant la liberté ; mais a-t-on eu raison de le faire? Je réponds : non, avec l'absolu d'une conviction scientifique; car, si l'on fouille un peu profondément, au point de vue de la science politique, l'idée de la liberté, il est impossible de ne pas voir qu'elle contient celle de l'égalité ; que, dans l'ordre de cette science, l'égalité ne peut être définie qu'en fonction de la liberté, et que, quant à l'égalisation même des facultés entre les hommes, ce n'est que comme une conséquence de la liberté qu'elle peut se produire et tout autant d'ailleurs qu'elle est dans les voies de la nature.

Insistons sur ce point qu'il est si utile d'éclaircir.

D'abord, un fait primordial et qui peut être saisi par les moins réfléchis, c'est que l'homme est une activité ; or, qui dit activité dit par là même liberté. Il ne fait rien, au surplus, pour un homme en particulier qu'il soit une activité moindre qu'un autre, car sa qualité d'être actif ne change pas pour cela, ni par conséquent sa qualité d'être libre ; comme tous les hommes, quels qu'ils soient, ont une certaine dose d'activité, ou, en un langage plus analytique, comme tous les hommes ont une certaine faculté de sensibilité, une certaine faculté de raison, une certaine faculté de volonté ; comme la pente de sa nature pour chacun le porte à développer ces trois énergies et que son titre, à les développer autant qu'il peut, est précisément d'être homme, il s'ensuit que tous les hommes ont même titre, que tous ont le droit d'être libres autant qu'ils peuvent ; or, le droit à la liberté, affirmé pour tous, mérite un nom spécial, car

c'est un nouvel aspect de la liberté — et ce nom spécial, c'est celui d'égalité.

Ajoutons, d'ailleurs, que cette idée nouvelle ouvre de vastes horizons et que, toute théorie mise à part, il demeurerait encore fort important en pratique de distinguer l'égalité de la liberté : car tel homme, sans s'apercevoir de la contradiction qu'il commet, est à la fois le plus porté à revendiquer la liberté pour lui-même et à la dénier aux autres, c'est-à-dire à résister à l'idée d'égalité.

Quant à notre article 2, après avoir posé, comme premiers des droits, l'égalité et la liberté, il continue son énumération et mentionne la sûreté et la propriété. Cette double addition ne forme qu'une double rédondance.

Voyons d'abord la sûreté; convenait-il d'accorder une place à la sûreté dans l'article 2? De quoi s'agit-il dans ce texte? D'indiquer la base, de formuler la prémisse des droits; or, la sûreté est-elle par elle-même une base, une prémisse? Non, la sûreté par elle-même n'a aucun sens; la sûreté pour un esclave serait un néant; elle n'est pas autre chose que la liberté et l'égalité, en tant que protégées par la garantie sociale, et dire liberté et égalité, c'est donc dire en même temps sûreté, car une liberté et une égalité proclamées qui ne seraient pas protégées et sûres, ce ne serait qu'un vain son sans efficacité ni portée réelles.

Mais, puisque nous rencontrons incidemment en ce lieu le terme de garantie sociale, expliquons-le.

L'homme est destiné à la société, c'est là un fait de nature. Mais il y a aussi un autre fait, c'est que l'homme tient à demeurer en société, afin de garantir ses droits.

Isolé, il se sentirait trop faible pour résister aux empiétements qui pourraient être tentés sur sa liberté; uni à d'autres, il espère que sa personnalité sera mieux à l'abri de toute atteinte. L'homme est donc un être sociable spontanément et aussi par réflexion. Or, je le répète, une liberté et une égalité qui ne seraient pas garanties, ne seraient plus, socialement parlant, des garanties. Et dès le moment que nous avons affirmé la liberté et l'égalité comme devant appartenir à l'homme en société, nous avons aussi affirmé le droit de l'homme à la sûreté.

Toutefois, il est facile de comprendre pourquoi les auteurs de la Déclaration ont été amenés à mentionner la sûreté dans l'article 2. A l'époque où s'est faite la Révolution, la France était soumise à un régime où la sûreté manquait à chacun; elle sortait, quand fut promulgué notre article 2, du régime des embastillements, de l'oppression et des castes. Quoi de plus naturel, par conséquent, de la part des hommes de 93, que d'avoir inscrit la sûreté parmi les droits qu'ils réputaient primordiaux! Et ce qui prouve bien que nous interprétons leur idée comme il convient, c'est que toutes les constitutions sont unanimes à présenter la sûreté comme un droit primordial (43).

Passons maintenant à la propriété.

Bien moins encore que la sûreté, la propriété avait à figurer dans l'article 2. La sûreté a, comme je viens de le constater, un caractère général; elle est la liberté et l'égalité sanctionnées; mais la propriété, pourquoi la rencontrons-nous ici? Je suis loin de le nier, certes la propriété est une manifestation importante de la per-

sonnalité humaine et elle est aussi une conséquence capitale de l'idée de la liberté ; mais, en tant que conséquence de la liberté, il s'en faut de beaucoup cependant qu'elle corresponde à toute l'étendue de sa prémisse ; car elle n'est pas la seule déduction de l'idée de la liberté, car être libre, ce n'est pas seulement avoir la pleine faculté d'agir comme propriétaire, c'est aussi avoir celle d'agir comme père, comme mari, comme enfant ; tous ces rôles sont contenus dans l'idée de la liberté ; et si l'on inscrivait dans la Déclaration des droits la propriété comme droit fondamental, il y avait lieu d'y inscrire, à titre égal, toutes les différentes déductions de la liberté.

Dans la plupart des autres Déclarations, un autre droit est encore formulé, la résistance à l'oppression. La Déclaration de 93 s'en est occupée d'une manière toute spéciale ; elle l'a nommé le droit à l'insurrection. Comme ce droit se trouve indiqué dans l'article qui termine la Déclaration, nous en parlerons sous ce texte.

Mais ici une question, toute générale, se pose d'elle-même ; d'où viennent les titubations, les illogismes, les pléonasmes qui abondent dans toutes les Déclarations de l'époque révolutionnaire? Il est facile de répondre. Toutes ces défectuosités viennent de ce que, à la date de la Révolution, la science du libre développement des facultés de l'homme n'était pas encore maîtresse même de ses premiers principes, de ce que les hommes de 93 se trouvaient encore dans la pénombre, et que, bien loin de voir, tout au plus arrivent-ils à entrevoir !

Et, même au temps actuel, grâce à la fatale réaction

qui, depuis quatre-vingts ans, enserre la France, c'est à peine si nous concevons plus nettement les rapports sociaux que ne les ont conçus nos pères ! De là, cette foule d'esprits superficiels et ignorants qui crient haut que l'expédient est le lot éternel des sociétés ; de là, aussi, la lenteur qu'éprouve l'ordre nouveau à émerger et à se faire. Mais, j'en atteste toutes nos Déclarations des droits, j'en atteste le monument si grandiose au milieu de ses imperfections que j'ai pris à tâche d'inspecter, au dernier siècle un rayon nouveau a lui pour le genre humain, et, tôt ou tard, il faudra bien que le soleil de la liberté et de l'égalité éclaire le monde de sa puissante lumière (44) !

ARTICLE 3.

Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi.

Tous les hommes sont égaux par la nature ! — Ai-je bien lu ? Est-il vrai que tous les hommes soient égaux de cette façon ou plutôt est-il possible que les auteurs de la Déclaration de 93 aient commis une semblable affirmation ? Sans doute, l'histoire de la civilisation peut aussi être regardée comme l'histoire du progrès de l'Humanité réalisant une certaine égalisation des individus, même quant à la nature. Mais l'égalité de nature existe-t-elle entre les hommes ? Et peut-on penser même que jamais elle doive exister complétement entre eux ? Quoi, nous sommes élevés dans les conditions les plus diverses et nous ne sommes pas encore nés que déjà de multiples influences s'imposent à

nous? Comment donc se pourrait-il faire que nous fussions égaux de nature? Les faits, au surplus, ne sont-ils pas là, témoins incorruptibles et qui prouvent de la manière la plus évidente que, dans les sociétés actuelles, il n'y a pas entre les hommes une égalité de nature (45)!

C'est, en somme, une proposition bien fausse et bien regrettable que formule l'article 3 : bien fausse, car elle confond deux choses tout à fait distinctes, à savoir ce qui est un certain effet du progrès, — effet sans doute qui n'a pas de limites assignables à priori, mais qui n'en a pas moins des limites objectivement sûres, — avec les conditions susceptibles d'amener ce progrès, dans la mesure où il y a lieu de l'attendre en raison et par conséquent de le désirer; bien regrettable, car, grâce à cette assertion qui les relevait à leurs propres yeux, beaucoup d'hommes, parmi ceux que la nature n'a pas placés aux rangs supérieurs, se sont laissé entraîner à concevoir une estime exagérée d'eux-mêmes, et les détracteurs de la Révolution n'ont pas perdu une si belle occasion de la taxer tantôt de mauvaise foi, tantôt pour le moins d'ignorance.

Et, de nos jours encore, n'entendons-nous pas ces mêmes détracteurs répéter sans cesse que l'égalité de nature est une conception absurde! Or, quel esprit sensé ne serait de leur avis, quel esprit sensé pourrait admettre que tous les hommes arriveront jamais à avoir les mêmes qualités morales et intellectuelles et physiques? Ce qui tendra et tend à disparaître de plus en plus, c'est tout ce qui tient à l'inégalité des conditions, et encore de ce côté, est-il certain aussi qu'il y a une limite infranchissable.

Donc, en résumé, quand on réfute la thèse de l'égalité absolue, on réfute une thèse que personne ne défend ni pour le présent ni même pour l'avenir le plus lointain. L'idée de l'égalité est en vérité tout autre; elle n'est pas, comme principe, l'égalité de nature, elle est, comme principe, l'égalité sociale, et, comme effet, l'égalité de nature dans la mesure où il est bon et possible que cette égalité existe; elle ne tend pas à fondre tous les individus dans un moule unique, à absorber toutes les diversités dans je ne sais quelle confuse et brutale unité; et, pour mon compte, je pense bien plutôt qu'elle aura pour résultat et qu'elle doit avoir pour idéal de multiplier les diversités dont la nature humaine est capable en en élevant le niveau moyen (46).

Que trouvé-je donc, en dernière analyse, dans l'idée d'égalité? J'y trouve deux choses :

1° Le titre égal de tout homme — le titre de tout homme, en qualité d'homme, vis-à-vis des autres hommes;

2° Le droit pour tout homme de devenir tout ce que sa nature comporte.

Ce qui, au point de vue social, peut se traduire par les formules suivantes :

1° La loi ne doit pas établir de classes entre les différents individus;

2° Et, de plus, elle doit laisser à chacun la faculté d'arriver à la place à laquelle la nature le destine.

Mais, comment se fait-il que les hommes de la Révolution aient affirmé l'égalité de nature? Je ne crains pas d'avancer que c'est par suite ou d'une méprise ou d'un entraînement, et, pour témoin en cette circonstance, j'ai

la nette et mâle éloquence de Vergniaud : « O peuple infortuné, s'écriait-il, seras-tu plus longtemps le jouet des hypocrites qui aiment mieux obtenir tes applaudissements que les mériter et surprendre tes faveurs, en flattant tes passions, que te rendre un seul service. » Puis, arrivant à l'idée d'égalité, il ajoutait : « Un tyran de l'antiquité avait fait construire un lit de fer sur lequel il étendait ses victimes, mutilant celles qui étaient plus grandes que le lit, disloquant douloureusement celles qui étaient moins grandes. Ce tyran comprenait l'égalité à sa manière. » Et Vergniaud continue en précisant : « L'égalité pour l'homme social n'est pas plus celle des fortunes qu'elle n'est celle des tailles, des forces de l'esprit, de l'activité, de l'industrie, du travail. » Enfin, dernier trait profond et admirable : « La vraie égalité, fille de la nature, au lieu de diviser les hommes, les unit par les liens d'une fraternité universelle. »

On a beaucoup dit que les Girondins n'avaient pas su tirer les conséquences de l'idée de la liberté. Cela est vrai, ce furent, en général, des hommes qui restèrent près du point de départ et surent à peine le dépasser ; mais je note cette dernière parole de Vergniaud, comme exprimant de la manière la plus claire, la plus ample et la meilleure l'idée de la solidarité humaine.

Après Vergniaud, écoutons Robespierre, c'est-à-dire l'inspirateur le plus direct de la Déclaration de 1793 : « Il ne fallait pas une révolution pour apprendre à l'univers que l'extrême disproportion des fortunes est la cause de bien des maux et de bien des crimes ; mais nous n'en sommes pas moins convaincus que l'égalité des biens est une chimère ! » Cette fois, est-ce assez décisif?

Et en rapprochant ces explications tout historiques de ma critique du commencement ainsi que de la notion que j'ai moi-même donnée de l'idée d'égalité, il est facile de voir maintenant en quoi doivent être reprises les paroles de Vergniaud et de Robespierre. Ce n'est point à coup sûr par excès que les deux ont péché, et ce qu'on peut bien plutôt leur reprocher c'est d'être demeurés en deçà de l'idée d'égalité, car ils n'ont pas dit que si l'égalité est relative, elle est progressive et que, le dernier terme de la progression, personne n'est et ne sera jamais en état de l'indiquer scientifiquement.

Concluons donc sur la première proposition de l'article 3. Ce qu'elle marque, cette proposition, répéterai-je, c'est, non pas un point de départ, mais un idéal, l'idéal que j'ai cherché à préciser, *l'élévation de tous à un certain niveau moyen, favorisant dans chacun, bien loin de l'exclure, le développement des facultés propres.*

L'article 3 ajoute que tous les hommes sont égaux devant la loi.

Cette proposition est essentiellement superficielle. On a dit et redit que l'égalité devant la loi est une conquête de la Révolution française, — conquête chimérique si on se borne à en insérer la formule dans une constitution et si l'ensemble des institutions ne la consacre!

Chimère et mensonge à la fois — si, dans la loi, il y a une suprématie reconnue et sanctionnée d'un sexe sur l'autre — si dans la loi il y a une autocratie reconnue et sanctionnée du mari vis-à-vis de la femme — si le père et la mère, au lieu d'être, selon la loi, des directeurs pour l'enfant, sont investis par elle d'une *patria potestas!*

Un philosophe banal de ce temps, un éclectique a écrit que la seule monarchie naturelle était la famille (47). Mais c'est du côté du passé qu'en exprimant un tel jugement cet écrivain a tourné ses regards, et il eût pu tout aussi raisonnablement affirmer qu'à un certain moment de l'évolution des hommes, l'État était une monarchie légitime. Non, la famille non plus que l'État, selon l'idéal nouveau, n'est une monarchie. Dans la famille, ce que je vois, non, ce n'est point un monarque commandant à des subalternes, ce sont deux êtres unis par la plus intime affection, tous les deux sur le pied de la liberté et de l'égalité, présidant avec amour au développement d'autres êtres; ce sont deux tuteurs et deux conseils mettant en commun l'enseignement le plus sûr de leur raison et le dévouement de tout leur cœur pour élever, pour surveiller et guider l'enfant issu de leur âme et de leur sang.

Chimère, mensonge, hypocrisie enfin, l'égalité devant la loi — si l'on a des institutions qui permettent que le plus grand nombre n'ait pas tout le produit de son travail, qui empêchent au contraire que le plus grand nombre n'ait tout ce produit!

Que suppose donc l'égalité devant la loi? Ce qu'elle suppose, c'est un État où chacun puisse devenir de plus en plus une activité libre (ainsi toujours nous sommes ramenés au même point). Dans sa propre Déclaration, Condorcet a écrit que l'égalité consiste en ce que « tous puissent jouir des mêmes droits. » Cette définition vaut mieux que celle de la Déclaration de 93; cependant elle ne va pas encore assez au fond des choses, car Condorcet ne nous dit pas ce qu'il faut entendre par cette

jouissance et par ces droits. En creusant davantage ce qu'il eût trouvé, c'est que l'égalité pour chacun consiste dans la possibilité pour chacun de devenir tout ce que comporte sa nature.

ARTICLE 4.

La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale. Elle est la même pour tous, soit qu'elle protége, soit qu'elle punisse; elle ne peut ordonner que ce qui est juste et utile à la Société; elle ne peut défendre que ce qui lui est nuisible.

Pour étudier cet article dans ses différentes parties, nous en adopterons la distribution en quatre propositions :

Première proposition de l'article 4. — *La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale.*

Que vaut cette définition? C'est une immense erreur!

Remarquons d'abord que ces mots : *l'expression de la volonté générale*, reviennent à ceux-ci : *l'expression de la volonté des majorités.* La volonté des majorités est-elle la loi?

La loi est vérité, et c'est parce qu'elle est vérité, qu'elle est souveraine! La volonté des majorités est-elle vérité, toujours vérité? Qui oserait le soutenir? Et cependant il faut qu'on aille jusque-là, si l'on veut continuer à prétendre que la volonté des majorités est la loi, car la loi, cela est évident, ne peut être autre chose que vérité!

Je laisse ce point de vue théorique, et j'interroge les faits.

Dans notre pays où la volonté des majorités a causé tant de maux, où elle en a tant causés hier, où peut-être en causera-t-elle tant demain, est-ce bien dans ce pays, est-ce bien en France, que les hommes qui raisonnent leur pensée oseraient affirmer encore que la loi est l'expression de la volonté générale?

Mais qu'est-ce donc que la volonté générale, sinon la collection de toutes les volontés individuelles, et si chacun de nous peut errer, comment le plus grand nombre d'entre nous et nous tous même ne pourrions-nous pas aussi errer!

C'est Jean-Jacques qui est l'auteur de cette déplorable formule; toutes les Déclarations de la Révolution la répètent, parce que toutes, sur ce point, ont puisé à la même source; et si nos générations, sans la moindre réflexion, la présentent aujourd'hui comme un axiome, c'est qu'aujourd'hui nos générations étiolées sont incapables de penser par elles-mêmes; autrement, elles eussent compris que cette parole n'a qu'une valeur historique et critique, qu'elle n'est que la négation d'un système dans lequel la loi, lorsqu'elle n'était pas faite par un seul, ne l'était du moins que par une infime minorité.

En regard de la définition de Jean-Jacques, placez celle de Montesquieu, et l'idée vraie, l'idée profonde va resplendir; la loi est un rapport nécessaire dérivant de la nature des choses. Cette définition contient le renouvellement de toute la science politique. Quant à Jean-Jacques, ce qu'il a défini, c'est un résultat, le résultat du suffrage universel; en d'autres termes, sa définition, prise en elle-même, n'est que la constatation du

fait le plus extérieur et le plus évident, — c'est une naïveté (48) !

C'est encore Jean-Jacques qui a écrit que, si l'on se contentait d'attacher à ce mot : *la loi* des idées *métaphysiques*, on raisonnerait sans s'entendre. Renversez ce que dit Jean-Jacques et dites au contraire que si l'on abandonne le point de vue métaphysique, la politique est impossible. Quant à une réfutation, je ne veux la chercher que dans Jean-Jacques lui-même. Jean-Jacques abandonne le point de vue spéculatif, lui le plus spéculatif et le plus idéaliste des hommes, et il va arriver à des propositions telles que celle-ci : « La volonté générale ne saurait errer, car elle exprime tous les intérêts individuels ! » Pour le coup, je ne reprocherai pas à Jean-Jacques de ne pas faire de la métaphysique, il en fait et de la détestable ! D'abord, il oublie que la volonté générale ne s'exprimait de son temps, quand elle pouvait s'exprimer ainsi, que par l'organe des majorités, ce qui est encore, du reste, le cas de notre temps tout aussi bien que c'était celui du temps de Jean-Jacques ; or, les majorités ne méritent ce nom que parce qu'elles ont une volonté différente de celle de la minorité et qu'elles se croient sans doute aussi des intérêts différents ; de plus, l'auteur du *Contrat social* oublie qu'il a écrit en tête de son livre que « l'homme est né libre et que partout il est dans les fers ! » Et pourtant Jean-Jacques, le citoyen de Genève, connaissait des pays où la volonté générale avait qualité pour faire la loi ; si donc la volonté générale ne peut errer, comment donc, en ces pays, l'homme serait-il dans les fers ?

La vérité est que Jean-Jacques s'est trompé et trompé

lamentablement, puisque, à un intervalle de plus d'un siècle, nous subissons encore d'une façon si dure les conséquences de son erreur. L'homme ne fait pas la loi, il la subit, et, la subissant, il n'a qu'à la constater (49).

Quant à la volonté générale, ce n'est pas le fond, il s'en faut de tout l'écart qui peut se rencontrer entre les chimères de l'esprit de l'homme et la vérité, c'est le moyen, le moyen politique pour arriver à déclarer, si possible, la loi politique vraie, — la loi conforme à la nature des choses, — et ce moyen est singulièrement imparfait, en tant qu'on l'applique à toutes les questions de l'ordre politique, et il faut bien que cette branche de la science n'en soit toujours qu'à chercher son pôle, pour que le suffrage des populations puisse être admis à statuer même sur les questions de principes. Comprendrait-on, dans les autres sciences, que l'on mît aux voix les vérités fondamentales, les axiomes? Évidemment, ce n'est que dans la phase de reconstitution que traverse actuellement la science politique et dans l'état d'enfance en soi où elle se trouve qu'un fait si étrange peut aujourd'hui se produire! Et ce qui est bien plus anormal encore, eu égard aux ténèbres dans lesquelles la masse est enveloppée, c'est que la masse soit appelée à prononcer en juge sur des questions dont elle ne conçoit pas même les termes.

Aussi, ne puis-je m'étonner qu'on soit venu redire que c'est aux savants et à eux seuls qu'il appartient de déclarer la loi politique. Mais il y a là une confusion, une équivoque. En effet, que, dans l'ordre théorique et abstrait, il soit vrai d'affirmer que c'est la tâche et

l'œuvre propre des hommes de science de découvrir en général toutes les lois, la loi politique y comprise; que c'est à eux d'en chercher la formule et de la proposer, nul n'y saurait contredire ; mais que, dans l'ordre pratique et concret, on ait la pensée d'investir les savants du pouvoir législatif à l'exclusion de tous les autres, qu'on en fasse les gouvernants, à l'exclusion de tous les autres qui seraient les gouvernés, c'est un système qui n'est assurément pas nouveau dans le monde et qu'on a pu juger à ses fruits (50) !

Et, du reste, à quel signe reconnaître les savants? Qui les patentera? D'autres savants ! Le cercle est fermé et l'on tourne dedans.

Et qui vous garantit que cette science de quelques-uns sera assez éclairée pour ne pas sacrifier les intérêts du petit nombre à ceux du grand nombre? Qui vous garantit que, mus par une ambition dépravée et ne comprenant pas eux-mêmes que la solidarité est le grand pivot social, ces savants ou prétendus tels n'iront pas jusqu'à sacrifier les intérêts de la collectivité sociale tout entière à ce qu'ils croiront être leur intérêt propre ?

Donc, il faudrait qu'ils fussent choisis et par tous ceux qui ont intérêt à les bien choisir !

Mais c'est alors le régime représentatif avec le suffrage universel comme base.

A merveille ! Aussi, ne contesté-je pas que ce régime, dans l'état présent des sociétés, puisse être en effet admis, mais à deux conditions pourtant :

La première, qu'on lui mesurera la part la plus petite possible et qu'on restituera aux individus eux-mêmes la part la plus large possible.

La seconde, que le représentant sera placé de la manière la plus effective possible sous la main du représenté.

Et j'ajouterai que, même en supposant le régime représentatif complétement aboli et chacun appelé à décider par une voie directe les questions qui intéressent la collectivité tout entière, il sera bon de diminuer le plus possible le nombre de ces questions, afin que le moins souvent possible la minorité ait à subir la loi de la majorité.

Chacun décidant pour lui-même et agissant selon sa décision, tel est l'idéal suprême (51).

Quant aux savants, leur rôle, rôle capital à coup sûr, est d'amener progressivement l'avénement de cet ordre de choses en découvrant les lois les mieux appropriées à la nature humaine, et, non en domptant ensuite les réfractaires par l'autorité et par la coercition, mais en les convainquant, en les persuadant et en les soumettant par la puissance de la liberté, grâce à un enseignement et à un exemple donnés de haut.

Notre siècle, répétons-le, est un siècle de rénovation, de recomposition sociale ; le nouveau phare fut allumé il y a quatre-vingts ans par la Révolution française ; il nous montre en traits étincelants la grande devise : *liberté, égalité, fraternité;* mais cette devise contient toute une science, toute une synthèse, et, tant que cette science, tant que cette synthèse ne seront pas faites, nous nous agiterons, hélas ! dans la nuit noire, cherchant, comme dit le poëte, les sentiers de la vie.

Et nous appellerons le suffrage universel à se prononcer sur des points tout aussi certains que cette vérité

mathématique : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre !

Et nous l'appellerons à dire, par exemple, s'il vaut mieux préférer la République à la Monarchie, ou la Monarchie à la République !

Ah ! nos neveux auront de quoi rire à nos dépens lorsqu'ils sauront que leurs ancêtres se livraient entre eux à de violentes discussions et allaient même jusqu'à se battre, parce que, en face des gens honnêtes et sensés qui résistaient, quelques-uns qui en tiraient profit, estimaient qu'un maître devait être imposé à tous et que la tourbe trompée suivait de tels meneurs !

Et c'est encore par suite de l'esprit empirique et fantaisiste qui, dans l'étude des questions politiques, a pris transitoirement la place de l'esprit scientifique, qu'on en est arrivé de nos jours à se demander si la République était ou non au-dessus du suffrage universel ! Bien étonnante question en vérité, car ou la République est une erreur, et il est clair que le suffrage même universel ne saurait légitimer cette erreur, ou elle est une conception de raison et de justice, et, dans ce cas, comment le suffrage universel pourrait-il infirmer la valeur de cette conception ?

Veut-on un dernier exemple de l'abêtissement dans lequel nous ont fait tomber, en politique, le positivisme et la vacuité d'idées du temps actuel ? Il s'est rencontré des artisans de plume, théoriciens prétendus, aussi mal préparés par leur éducation à l'étude de pareils problèmes que superficiels de nature, lesquels ont affirmé que la République et le suffrage universel étaient identiques. Or, l'étaient-ils, identiques, lorsque, dans un

pays connu du monde entier, c'est précisément derrière le suffrage universel que s'est abrité vingt années le despotisme le plus violent et le plus vil?

Et qui ne voit que le suffrage universel ne pourra jamais donner autre chose que l'expression de la conscience des individus? Ainsi, une nation est infectée de préjugés religieux; que produira dans cette nation le suffrage universel? La consécration de ces préjugés, la domination de ceux qui ont pour profession de les entretenir, et l'esclavage de tous les autres.

Supposera-t-on un pays où, pour différentes causes, la raison générale est abâtardie; cette complexité n'y changera rien, la manifestation sera encore dans ce pays ce qu'elle doit être et les effets y seront au niveau des causes (52).

Revenons donc aux principes : la loi est un rapport nécessaire; quant à la volonté générale, c'est le moyen le moins imparfait, politiquement parlant, que l'on ait trouvé de nos jours, pour formuler la loi ; mais ce n'est qu'un instrument, et jamais l'instrument n'a été identifié à la matière qu'il doit dégager et façonner.

Je reprends le commentaire de l'article 4.

Notre 1re proposition qualifie de *libre et solennelle* l'expression de la volonté générale dans laquelle elle fait consister la loi.

Voyons d'abord le mot *solennelle*. Ce vocable appartient au même ordre d'idées que ces mots de « souveraineté du peuple » de « majorité du peuple » dont retentissent tant d'écrits ! Mais, ne vous y fiez pas ; car, sous son apparence inoffensive, ce terme grave et emphatique a un air de parenté bien caractérisé avec les idées monarchi-

ques. Il n'y a, en réalité, aucune solennité dans la loi ; il ne doit s'y trouver que la déclaration aussi simple que possible de ceux qui ayant reçu le mandat législatif constatent, pour le cas qu'ils ont à régler, ce qu'ils estiment être un rapport dérivant de la nature des choses.

La volonté qui fait la loi doit être *libre* aussi! ajoute notre texte. Libre, cela est vite dit et en soi serait excellent; mais quel est justement le but que doivent se proposer l'homme individuel et l'homme collectif? C'est la réalisation de plus en plus complète de la liberté. Il semble donc que formulé en ces termes, et ce sont les bons, le problème de la destinée collective et individuelle nous enferme dans un cercle : si la liberté est le but, comment pourrait-elle être en même temps le moyen?

Ce cercle, toutefois, n'est pas fermé, et c'est de nous qu'il dépend d'en agrandir de plus en plus l'issue. Comme but, la liberté est le plus haut concept auquel parviennent, pour lui-même, chaque individu, et, pour l'Humanité entière, chaque époque prise dans son ensemble. Comme moyen, elle doit être tout ce qui est immédiatement réalisable au point de vue de l'affranchissement de l'homme collectif et de l'homme individuel! Et c'est de cette façon que le moyen pourra être mis en corrélation avec le but. Mais précisons; la volonté générale, dans la mesure où cela est immédiatement réalisable, doit être libre des deux jougs qui pèsent le plus lourdement sur elle; elle doit être :

1° Libre de l'ignorance;

2° Libre de la misère.

1° Libre de l'ignorance. — Le premier point est d'en-

seigner à tout homme l'objet même sur lequel le suffrage doit porter. Or, cet objet est triple; il est moral, il est juridique, il est économique; il faut que chaque citoyen ait au moins une idée de ce qu'est la vérité morale, la vérité juridique, la vérité économique. Et si, quittant un instant le domaine de l'exposé théorique, je me demande si cette éducation serait bien longue, je réponds avec une conviction réfléchie que, si l'on se mettait sérieusement à l'œuvre, l'intervalle de deux ou trois générations suffirait pour dissiper les ombres les plus épaisses et pour faire voir à chacun de quel côté l'homme d'aujourd'hui doit s'orienter.

2° Libre de la misère. — Je n'oserais, pour la misère comme pour l'ignorance, fixer un terme de durée; mais, que l'on fasse cesser l'ignorance dans ce qu'elle a de fondamental — que l'on apprenne chacun à s'affranchir, à faire usage de toutes ses forces — et l'on aura porté un coup irrémédiable à la misère.

Seconde proposition de l'article 4. — *Elle* (la loi) *est la même pour tous, soit qu'elle protége soit qu'elle punisse.*

C'est là une pure rédondance, avec une inexactitude en plus. La loi n'a pas à *protéger* les majeurs ; elle ne doit aux majeurs que de *garantir* le libre développement de leurs facultés, le libre essor de leur activité. Ce n'est qu'aux mineurs, à tous ceux qui sont incapables de se protéger eux-mêmes, que la protection juridique est due.

Troisième proposition de l'article 4. — *Elle ne peut ordonner que ce qui est juste et utile à la société.*

Donc, la loi n'est pas l'expression de la volonté générale, quelles que soient cette volonté et cette expression,

et la troisième proposition de l'article est la réfutation de la première.

Donc, la volonté générale n'est pas souveraine ; donc, le peuple n'est pas souverain ; ce qui est souverain, c'est le juste et l'utile.

Nous voilà enfin sortis des erreurs fondamentales de Jean-Jacques ; en nous les faisant toucher du doigt, cette addition les abolit (53) !

Et l'on ne saurait non plus trop louer dans notre formule la juxtaposition des deux mots, *juste* et *utile!* Les auteurs de la Déclaration ont eu ici une certaine aperception intuitive de l'identité en soi du juste et de l'utile, de la solidarité, qui pour être plus ou moins lente à apparaître, relie toujours finalement les deux dans les faits.

Nous voilà donc bien loin aussi de nos éclectiques qui opposent l'utile au juste, la pratique à la théorie — et l'art de réussir au culte de la vérité.

Cependant, il y a un terme à reprendre dans la troisième proposition, celui de société ; car, lorsque les hommes de la Révolution parlent des droits et des intérêts de la société, c'est ordinairement pour faire antithèse aux droits et aux intérêts de l'individu ; or, cette antithèse est fausse, il n'y a pas de droits et d'intérêts de la société, en dehors des droits et des intérêts des individus ; il n'y a de droit déterminateur, il n'y a de droit régulateur que le droit de l'individu, et, quant au droit social, ce n'est que la consécration et la sanction du droit de l'individu.

Quatrième proposition de l'article 4. — *Elle* (la loi) *ne peut défendre que ce qui lui est nuisible* (nuisible à la société).

C'est encore là une superfétation, car il est bien évident que si la loi est la déclaration pour les hommes en société de ce qui est juste et utile, si elle est cette déclaration accompagnée d'une sanction, elle contient, par là même, la défense de ce qui est injuste et nuisible.

La rédaction de l'article 4, dans son ensemble, prouve d'ailleurs, comme nous l'avons déjà constaté bien des fois, que les hommes de la Révolution n'étaient pas maîtres de leurs idées ; autrement, ils n'eussent pas commis ces confusions entre la loi et le suffrage, ces affirmations catégoriques suivies de rétractations qui ne le sont pas moins, ces pléonasmes tant d'idées que de mots et parfois ces non-sens.

Géants par les aspirations de leur cœur, ils ne s'inquiétèrent pas de savoir si leurs forces suffiraient à l'immensité de l'œuvre à accomplir. Ce fut, redisons-le, la cause de leur défaite éphémère, comme c'est celle en même temps de leur gloire immortelle !

Que si maintenant nous voulions nous résumer sur l'article 4, nous conclurions :

1° Que le domaine du suffrage populaire est un domaine restreint ;

2° Qu'à mesure que la science politique sera mieux comprise et se répandra davantage, le suffrage populaire ne réglera que les questions de détail et d'application ;

3° Qu'enfin si, dans le présent, il ne paraît pas possible d'éviter que certaines questions générales et abstraites soient soumises à tous, tous ne doivent d'ailleurs ordonner que ce qui est juste et utile à chacun (54).

ARTICLE 5.

Tous les citoyens sont également admissibles aux emplois publics. Les peuples libres ne connaissent d'autres motifs de préférence dans leurs élections que les vertus et les talents.

Ce texte est à la fois mal classé et trop étroit.

D'abord, il est mal classé, la place qu'il occupe montre qu'aux yeux des auteurs de la Déclaration des droits, l'égale admissibilité de tous aux emplois publics se rapportait à l'idée de l'égalité; or, ce n'est là qu'une apparence; la vérité est que c'est bien plutôt à l'ordre de la liberté qu'une telle disposition appartient.

En effet, toute fonction publique ne doit être qu'une délégation; il n'y a donc pas de droit propre pour celui qui exerce la fonction publique; il n'y a de droit propre que pour celui qui en délègue l'exercice; mais n'est-il pas dès lors évident que c'est le droit du déléguant que toutes les déclarations légales d'inaptitude aux fonctions publiques atteignent avant tout?

Sans doute, le citoyen qui est privé ou exclu du droit d'être délégué est aussi atteint, mais il ne l'est que secondairement, car ce n'est pas à son profit que la délégation existe, c'est au profit de celui qui le délègue.

On voit par là combien le législateur doit être sobre de déclarations d'inaptitude aux fonctions publiques, car il suffit qu'une telle déclaration atteigne un seul individu pour que le corps social tout entier soit directement atteint.

Notre article est, en second lieu, trop étroit, car il ne mentionne que les emplois publics ; or, ces emplois ne forment que le plus petit nombre de ceux qui s'exercent dans la société. Il existe une autre expression bien plus compréhensive, c'est celle de fonctions sociales, et ce qu'il eût fallu proclamer, c'était le droit libre et égal de tous les individus à toutes les fonctions sociales.

Ainsi faite, la formule eût été bien plus exacte, bien plus profondément vraie.

Mais qu'est-ce que la fonction sociale? C'est, en réalité, le rôle que remplit chaque citoyen à quelque rang qu'il se trouve placé dans la société. Tous tant que nous sommes, nous avons qualité de fonctionnaires sociaux. Impossible que l'homme en société accomplisse un travail quelconque sans exercer une fonction qui ne se relie à la vie sociale générale et ne concoure au progrès général ! Et c'est par là que le penseur le plus éminent qui cherche à découvrir les lois de l'ordre social et le dernier des manœuvres qui rend, selon ses forces, un service à la société sont, au même titre, des fonctionnaires sociaux.

C'est par là aussi, pour le remarquer en passant, que tout homme qui emploie son activité comme il le peut et comme il le doit, quel que soit l'objet auquel il l'applique, a droit au respect et aux sympathies de tous les autres.

Le mot social, comme nous l'avons d'ailleurs maintes fois exprimé, ne présente pas un sens distinct du mot politique ; le fonctionnaire social ou politique indifféremment, c'est le fonctionnaire contribuant à cimenter les liens de l'association générale.

Mais pénétrons plus avant cette formule : fonction sociale.

Les fonctions sociales sont de deux sortes :

Dans les unes, l'individu, tout en agissant dans un but social ou politique (car, répétons-le, l'individu en société ne peut agir dans un autre but), ne représente que lui-même ; dans les autres, l'individu agit encore bien entendu dans un but social ou politique, et ce n'est plus son individualité seule qu'il représente, c'est la collectivité.

Les premières sont celles qu'on appelle privées ; les secondes, celles qu'on qualifie de publiques.

Dans l'ordre ancien, les secondes ont toujours paru primer les premières, parce que, suivant le fait légal ancien, les gouvernants ont toujours primé les gouvernés.

Mais c'est là une idée qui a appartenu à un état social qui n'est que l'enfance de la civilisation, état du reste dont nous sommes loin d'être encore sortis. Cela toutefois n'empêche pas que les fonctions privées n'aient, dans les réalités sociales, une importance de beaucoup supérieure aux fonctions publiques.

C'est ce qu'avait fort bien compris le réformateur Saint-Simon ; de là cette parabole ingénieuse, où il supposait que la France fût tout d'un coup privée de tous les personnages et de tous les fonctionnaires les plus éminents dans l'État, et où il se demandait quel préjudice il en résulterait pour elle. Puis, il répétait la même supposition et la même question pour le cas où la France perdrait à la fois ses savants les plus éminents, ses artistes les plus illustres, ses industriels les plus habiles, ses ouvriers les plus capables ; il compa-

rait les deux situations et n'avait nulle peine à conclure qu'entre les deux ce ne serait pas la première qui serait la plus fâcheuse pour la France.

Cette parabole exprime d'une manière fort saisissante et fort exacte la pensée que nous exposons, et cette pensée, voici en quels termes nous la complétons :

A mesure que l'on avancera, on sentira que c'est à l'individu qu'il faut de plus en plus ménager la place, et alors on comprendra que la fonction privée est bien supérieure par l'importance à la fonction publique (55).

Mais quelle est la loi d'admission à la fonction privée? Cette loi, elle découle des principes fondamentaux que nous affirmons, c'est-à-dire de la liberté et de l'égalité. Tous, et par conséquent toutes, ont le droit de se destiner à toutes les fonctions, et inique est l'état social qui contredit dans un seul ou dans une seule la libre disposition de soi-même. Tous et toutes ont le droit de prétendre exercer leur activité, comme ils se jugent, d'après leur raison propre, à même de le faire; car, au-dessus de l'individu, rien n'existe qui ait un droit à soi. L'État — pure chimère — en dehors de l'individu! les gouvernants — purs usurpateurs — lorsqu'ils ne sont pas ou cessent d'être des mandataires!

Et le but à atteindre, c'est que les différentes fonctions soient exercées par ceux qui ont l'aptitude la mieux appropriée à ces fonctions, c'est aussi qu'à la meilleure activité appartienne la meilleure fonction!

Or, comment ces buts si largement humains et si grandioses pourraient-ils être atteints, si tous n'étaient admis à concourir? L'âge approche où les classements se feront

de moins en moins *à priori*, où chaque homme datera de plus en plus de lui-même, et où chaque homme sera de plus en plus obligé de conquérir par son effort propre la fonction à laquelle il aspire. Ainsi s'établira la hiérarchie naturelle, l'aristocratie vraie. Mais ceci n'est qu'un premier degré! L'égalité *selon le droit* amènera progressivement, dans la mesure où elle est possible, l'égalisation *selon la nature.*

Ici, on pourrait se demander ce qu'il adviendra des fonctions répugnantes, sordides. Je répondrai d'une façon que je juge péremptoire ; que l'on veuille considérer seulement combien de ces fonctions ont disparu dans un laps de plusieurs siècles! Les progrès de la mécanique, de la physique, de la chimie ont déjà supprimé ou amélioré une foule de professions qui, il y a quelques siècles, devaient être imposées par la force à ceux qui les exerçaient. Or, j'ai le droit d'affirmer que le progrès qui, à ce point de vue, s'est réalisé en mille ou deux mille ans, par exemple, est la garantie d'un nouveau progrès qui sera bien plus considérable dans un pareil nombre d'années futures! Car, qu'on y songe, le progrès de la veille n'est pas seulement le point de départ de celui du lendemain; toutes proportions gardées, le progrès du lendemain s'accomplit bien autrement vite que celui de la veille; je veux dire qu'il reçoit du premier une impulsion qui fait franchir à l'homme des étapes beaucoup plus longues que celles qu'il avait parcourues jusqu'alors.

Mais revenons aux fonctions publiques.

Ces fonctions doivent disparaître le plus possible en tant qu'elles se maintiennent, elles doivent être exer-

cées le plus possible directement par les individus, et, lorsqu'elles ne peuvent l'être ainsi, c'est par voie de délégation qu'elles doivent l'être.

Notre article contient une seconde proposition : « Les peuples libres, ajoute-t-il, ne reconnaissent d'autres motifs de préférence dans leurs élections que les vertus et les talents. »

Cette seconde partie de l'article 5 n'avait pas à figurer dans une Déclaration des droits ; lorsque le mandant a des qualités morales suffisantes, je ne redoute rien du choix qu'il pourra faire ; il est évident que ce choix sera bon, et le législateur n'a nulles règles à lui tracer à cet égard. Mais si, en tant qu'elle est une loi, cette seconde partie forme un hors-d'œuvre, du moins devons-nous reconnaître que, si on ne lui donne que la portée d'un conseil, le conseil est excellent. « Choisissez avant tout des hommes vertueux pour exercer les fonctions publiques, disent les auteurs de la Déclaration des droits, et faites aussi en sorte qu'ils soient des hommes de talent? La vertu placée avant le talent, voilà une formule qu'on ne saurait trop vivement louer ! Et je m'étonne beaucoup que le philosophe Condorcet, dans sa propre Déclaration, ait placé, pour sa part, le talent avant la vertu ; mais, pour ne pas quereller Condorcet puérilement et pour couper court à toute incidence, je me borne à dire que le talent, à un certain degré, à un degré tout à fait supérieur, ne va pas sans ce qu'on nomme, en général, la vertu, et ce que j'appellerai moi l'amour passionné et effectif de la vérité (56).

Mais quels sont les motifs qui ont pu porter les auteurs de la Déclaration des droits à ne s'occuper que des

fonctions publiques et à laisser entièrement de côté les fonctions privées?

Ces motifs sont de divers ordres? Les hommes de 93 légiféraient au lendemain d'un état de choses où les fonctions publiques étaient réservées à un très-petit nombre d'hommes, où le préjugé monarchique et aristocratique en excluait l'immense foule. De plus, par leur propre éducation, les hommes de 93 étaient habitués à s'exagérer à eux-mêmes l'importance du gouvernement. Ils s'imaginaient que le gouvernement était le mécanisme qui met en mouvement le reste, tandis qu'en réalité c'est le reste qui fait mouvoir le gouvernement, ou plutôt c'est le reste qui est tout ou devrait être tout, car ce reste c'est la collectivité sociale en son entier, et le gouvernement ne doit ni exister ni fonctionner en dehors d'elle.

Les hommes de 93 n'avaient point cette idée, et cela se conçoit, car ils avaient été élevés dans les traditions de Rome et de la Grèce, de Rome surtout.

Ajoutons enfin un motif toujours vrai, lorsqu'il s'agit d'expliquer les imperfections de la Déclaration des droits, ce motif c'est l'insuffisance de la science des hommes de 93; ils ne voyaient pas eux-mêmes bien clair dans leurs propres conceptions, ils devinaient bien plus qu'ils n'étaient en état de démontrer.

ARTICLE 6.

La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui ; elle a pour principe, la

nature; pour règle, la justice; pour sauvegarde, la loi; sa limite morale est dans cette maxime : *Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.*

De tous les textes que contient la Déclaration des droits de l'homme, aucun n'équivaut à celui-ci; l'article 6 est le plus magistral et le plus grand de tous. Jamais, jusqu'alors ni depuis, législateur ne formula la notion de la liberté avec une telle élévation et une telle ampleur, unies à une telle précision et à un tel relief. A lui seul, l'article 6 suffirait pour illustrer la Déclaraton de 93 !

Examinons les propositions qu'il renferme:

Première proposition de l'article 6. — *La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui.*

Cette définition de la liberté est irréprochable; chaque homme a pour domaine de son droit ce qui est nécessaire à la satisfaction de ses besoins, au développement de ses facultés et le domaine de ce droit cesse au point où commence pour les autres le droit de satisfaire leurs besoins et de développer leurs facultés.

Et veut-on, pour exprimer la notion de la liberté, des termes encore plus catégoriques et plus nets, je dirai, en harmonie avec notre article, que la liberté est pour chacun le droit au développement de son individualité, et, en considérant l'homme en société, j'arriverai à poser pour la liberté de chacun cette unique limite, à savoir la liberté ou, ce qui est tout un, le droit des autres.

Deuxième proposition de l'article 6. — *Elle* (la liberté) *a pour principe la nature.*

Voilà donc enfin le droit appuyé sur sa vraie base! Depuis des siècles l'Humanité s'efforçait de la trouver, cette puissante assise ; l'Humanité n'a point fait un vain effort! Le dix-huitième siècle, Jean-Jacques en tête, a dit : Il faut revenir à la nature ! *Revenir*, c'était venir qu'il fallait dire, car, à mesure que l'on s'enfonce dans les âges de la barbarie sociale, ce que l'on rencontre, ce sont des institutions factices et contre nature, c'est la nature voilée par les nuages que l'ignorance et la superstition ont amoncelées devant elle, c'est la nature méconnue et défigurée! Mais qu'importe que le dix-huitième siècle et Jean-Jacques se soient trompés historiquement; ils ne se sont pas trompés en raison ; c'est par eux qu'a été prononcé le *fiat lux* de la vraie civilisation, et, entre tous les monuments législatifs, la Déclaration des droits de l'homme de 1793 est le premier qui porte à son frontispice ces mots sans rivaux : la liberté, par conséquent le droit même, a la nature pour principe Grave parole, car désormais il devra être entendu que si l'on n'édifie pas sur la nature, c'est en dehors de la liberté, c'est en dehors du droit que l'on édifiera ! Grave et immense parole, car, à elle seule, elle est la négation de l'arbitraire, du despotisme et de la force ancienne!

Elle sépare le passé de l'avenir, elle est le programme de l'avenir:

Troisième proposition de l'article 6. — *Elle* (la liberté) *a pour règle la justice.*

Qu'est-ce que la justice? La justice consiste à ne rien enlever de son droit à personne! mais ce n'est là que la justice négative et inerte! Il y a une justice plus haute, plus intime que celle-là, il y a une justice positive et

agissante; celle-là consiste à vouloir pour les autres tout ce qu'on a le droit de vouloir pour soi.

Cette formule faite, je n'insiste pas! Nous retrouverons tout à l'heure, à la fin de notre texte, la notion de la justice sous une forme plus saisissante.

Quatrième proposition de l'article 6. — *Elle* (la liberté) *a pour sauvegarde la loi.*

Ainsi, même au point de vue du droit technique, l'art. 6 exprime admirablement ce qu'est la liberté.

Arrière donc la protection sociale, arrière la tutelle sociale! La loi n'a qualité que pour sauvegarder la liberté.

Cinquième proposition de l'article 6. — *Sa limite morale est dans cette maxime : Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.*

Rapprochée de la troisième proposition, la cinquième que nous venons de reproduire, constitue un pléonasme quant à l'idée; en effet, entre la justice comme règle de la liberté et la limite morale de la liberté, il n'existe aucune différence. Mais combien ce pléonasme n'est-il pas fécond! Combien n'est-il pas lumineux! Si ceux qui prétendent qu'entre la liberté et la solidarité il y a un abîme, si ceux qui ne savent pas que la liberté implique la solidarité et qu'elle la commande, si ceux-là méditaient un peu notre cinquième proposition, sans doute alors comprendraient-ils l'erreur profonde dans laquelle ils sont plongés!

J'ai titre d'homme, et, comme moi, chaque homme a même titre; en ma qualité d'homme, j'ai un droit qui est mon droit; mais je ne puis affirmer un tel droit dans ma personne sans l'affirmer par là même dans celle des

autres, et si je veux que ce droit soit respecté en moi, il faut que je le respecte dans les autres. Et, en effet, je ne pourrais cesser de l'affirmer et de le respecter dans les autres sans ébranler le titre dont j'argue moi-même. L'affirmation et le respect dans les autres de ce qu'on réclame pour soi, voilà la transition, voilà la déduction de la liberté à la solidarité!

Est-il assez clair maintenant qu'entre les deux il existe la relation logique, le rapport nécessaire, qui, dans la science géométrique, rattache le corollaire à la prémisse?

Pour conclure sur l'ensemble de l'article 6, nous dirons qu'avec ce seul texte on pourrait faire une Déclaration des droits et la meilleure de toutes. Pour cela, il suffirait de dérouler tout le faisceau des conséquences que renferme la notion de la liberté, et, en enchaînant les conséquences les unes aux autres, de bien les relier à leur principe. Toutefois, formulons une critique: puisque, dans ce texte, les auteurs de la Déclaration de 93 sont arrivés à une si grande hauteur philosophique, que n'ont-ils vu qu'il y avait encore un mot à ajouter pour bien faire entendre de quelle manière la liberté peut s'épanouir! Oui, à côté de la règle de justice, il y avait une autre règle à indiquer, il y avait à dire que la justice elle-même sera toujours insuffisante si les hommes ne se sentent pas unis les uns aux autres par une certaine chaleur du cœur, par un certain sentiment vivifiant, s'ils ne sont pas épris de l'amour les uns des autres et de l'amour de l'ordre général.

Summum jus, summa injuria, se plaisent à dire les légistes! Nous le dirons certes, pour notre part, autre-

ment qu'ils ne le disent, car bâtissant, quant à eux, sur un fond d'injustice, ils ne peuvent arriver qu'à élever un édifice de même sorte ! Mais le droit extrême, même véritable, serait susceptible de conduire à une âpreté excessive dans les rapports avec les autres ; le droit extrême, interprété par l'individu, pourrait amener un heurt du droit des autres, s'il n'était tempéré par les égards et l'amour réciproques des hommes les uns pour les autres, par la fraternité humaine (57).

Que si nous nous reportons, pour la définition de la liberté, à la Déclaration de Condorcet et si nous la rapprochons de celle de 93, combien plus encore serons-nous portés à célébrer cette dernière !

Condorcet nous dit que « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui n'est pas contraire au droit d'autrui. » C'est à peu près notre première proposition. Mais, pour la suite, Condorcet ne fait que paraphraser cette idée et il n'aboutit ainsi qu'à une formule pleine de sécheresse et dénuée d'ampleur.

Ce n'est pas tout, il ajoute que de la soumission à la loi dépend la conservation de la liberté ! D'accord, si Condorcet est en possession de l'idée de la loi; mais notre philosophe ne paraît savoir de cette idée que ce que Jean-Jacques lui en a appris, et, à son tour, il enseigne que la loi est l'expression de la volonté générale.

Ainsi, même si la volonté générale nous replace sous le joug d'un despote, nous conserverons la liberté ! C'est là une conséquence irréfragable de la doctrine de Condorcet. Mais à quelle distance ne sommes-nous pas de la limite morale et de la limite juridique que vien-

nent de nous indiquer les rédacteurs de la Déclaration de 93 !

ARTICLE 7.

Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes ne peuvent être interdits.

La nécessité d'énoncer ce droit suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme.

Cet article mentionne à la fois trois libertés :

1° La liberté de manifester sa pensée et ses opinions soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière.

2° La liberté de réunion (liberté de s'assembler paisiblement).

3° La liberté des cultes.

Remarquons d'abord que la troisième de ces libertés, la liberté des cultes, n'est qu'une application des deux premières, et que, par conséquent, il n'y avait pas lieu de l'indiquer comme une liberté primordiale.

Quant à la liberté de réunion, sans doute elle est un mode de manifestation de la pensée, mais elle n'est pas cela uniquement, elle est encore bien autre chose que cela, elle permet l'échange immédiat des idées et des sentiments entre une collection d'hommes sur toute espèce de sujets, l'entente immédiate, la résolution immédiate d'agir en commun.

La liberté de réunion a donc un caractère propre qui

en fait une liberté première à l'égal de la liberté de manifester sa pensée, et c'est à juste titre que l'art. 7 la mentionne à part.

Mais j'ai deux nouvelles critiques à adresser aux auteurs de la Déclaration; dans aucun de leurs textes, ils n'ont fait allusion à la liberté d'association, et, dans aucun non plus, ils n'ont nommé explicitement la liberté d'enseignement. Or, au point de vue d'une terminologie et d'une analyse scientifique exacte, ce qu'il y avait à faire, le voici.

Il fallait préciser le droit de manifester sa pensée et ses opinions et l'appeler du nom de liberté d'enseignement, en employant ces expressions dans le sens le plus large et le plus vrai.

Ainsi comprise, la liberté d'enseignement eût contenu, à peu près pour le tout, la liberté de la presse.

Il fallait, en outre, reconnaître la liberté d'association, si différente de la liberté de réunion et qui est l'agrégation de plusieurs personnes mettant en commun leurs efforts pour atteindre un certain but.

La liberté d'association, base de l'organisation politique et économique de la Commune future, de l'État lui-même, et de toutes les sociétés futures dans leurs différentes subdivisions comme dans leur ensemble!

Or, n'est-ce pas là un trait à noter que, dans aucune des Déclarations des droits de l'époque de la Révolution, pas plus dans celle de Condorcet que dans les autres, il ne soit question de la liberté d'association? C'est à notre siècle que revient l'honneur d'avoir dégagé l'idée de la liberté d'association et d'en avoir tout au moins entrevu les conséquences.

En résumé, il existe trois libertés primordiales qui sont :

1° La liberté d'enseignement, dans laquelle rentre en majeure partie la liberté de la presse ;

2° La liberté de réunion ;

3° La liberté d'association.

J'examinerai successivement en quelques mots ces différentes libertés et je dirai dans un 4° ma pensée sur la liberté des cultes.

1° Liberté d'enseignement (liberté de la presse).

Qu'est-ce que la presse? C'est un moyen d'information quant aux faits ; est-ce cela avant tout? Non! avant tout la presse est un moyen d'instruction ; l'information ne vient qu'en seconde ligne ; l'information ne doit venir que comme auxiliaire du moyen d'instruction !

Quoi ! cet homme qui a entre les mains un instrument si puissant pour la diffusion des idées, cet homme se bornerait à n'être qu'un narrateur des faits quotidiens ; il ne chercherait pas à en faire jaillir l'enseignement qui y est inclus, il ne s'efforcerait pas, il n'aurait pas pour souci constant de vulgariser les doctrines dont son esprit est pénétré! Cela n'est pas possible ; cela ne serait pas digne d'un être intelligent, d'un être ayant le sentiment profond de son droit et la conscience de son devoir!

La presse est une tribune ; tous les jours, du haut de cette tribune, les vérités grandes et petites doivent être versées à pleines mains dans la collectivité sociale! Et,

en effet, comme nous l'avons dit, la presse n'est qu'un cas particulier de l'enseignement.

Remontons donc à la liberté d'enseignement, afin de mieux comprendre ce que doit être celle de la presse (58).

On appelle liberté d'enseignement le droit et le devoir pour chaque homme de communiquer sa pensée aux autres hommes, le droit et le devoir pour chaque homme de recevoir la communication qui lui est faite! La liberté d'enseignement c'est le droit de pousser la vérité — et l'Humanité — en avant!

Mais, dira-t-on, la pensée de l'homme prend sans cesse de fausses routes; la liberté d'enseignement ne peut-elle pas aller à l'encontre du but qu'on lui assigne? Ne peut-elle pas devenir la liberté de répandre l'erreur?

Assurément, je ne prête pas à ceux qui limitent la liberté d'enseignement l'intention inavouable et ignominieuse de vouloir interdire la propagation de la vérité; je pense bien que c'est à l'erreur et à l'erreur seule qu'ils en veulent! Mais est-il possible de faire *à priori* le triage entre la vérité et l'erreur? Cela est-il possible, à moins qu'il n'existe dans la société une autorité qui puisse à coup sûr discerner le vrai du faux, une sorte de pape infaillible!

D'abord, je remarque que l'erreur est souvent une vérité à demi entrevue, vérité incomplète aujourd'hui, demain complète. Sans doute, il arrive qu'en se développant cette vérité ou cette erreur modifie son apparence; mais il n'en est pas moins exact que ce que les hommes d'une époque ont rejeté comme une erreur est devenu souvent pour ceux d'une autre époque le germe des plus précieuses découvertes.

Sans doute encore, les erreurs sont comme les vérités — elles se tiennent. Ce mot est vulgaire et profond! Une erreur en philosophie, si l'esprit qui l'a conçue n'est pas dénué de logique, ce sera une erreur dans toutes les branches scientifiques auxquelles cet esprit s'appliquera : erreur en Morale, erreur en Économie politique, erreur en Droit, que sais-je? car le penseur, digne de ce nom, ne voit dans toutes les sciences que les éléments d'une synthèse immense, et plus ses conceptions s'attaqueront aux choses hautes, plus il y aura de chances que l'ensemble qu'elles commanderont ne soit tout affecté du même vice, s'il n'est tout empreint de la même vertu.

Ainsi, Gœthe, Lamarck, Geoffroy-Saint-Hilaire s'écrient : « Unité de substance et continuité de composition.» C'est toute une science nouvelle qui va surgir de cette grande intuition! Qui donc aura qualité, qui donc aura titre pour dire : le principe est faux, la déduction est mal faite; halte-là aux aperceptions du génie! — C'est moi, répond l'État, moi, une pure entité, c'est moi qui ai compétence pour juger les œuvres de la science et pour y séparer ce qui est vrai de ce qui est faux!

Ah! si les restrictions à la liberté d'enseignement ne constituaient pas l'attentat le plus monstrueux contre l'esprit de l'homme, elles seraient encore la chose la plus insensée et la plus impraticable!

Revenons à la presse.

La presse, cas particulier de la liberté d'enseignement, comporte-t-elle des restrictions que ne comporterait pas la liberté d'enseignement?

Pour placer cette question sur le terrain même des

faits, j'examinerai à quelles restrictions la presse a été longtemps soumise ou est encore soumise en France. Ces restrictions sont au nombre de trois :

1° Le cautionnement;

2° Le timbre;

3° Certaines pénalités spéciales.

Mais, avant de nous occuper de chacune de ces entraves, il est bon de rappeler comment elles sont nées.

On était au lendemain de la chute de l'odieuse tyrannie impériale; alors des hommes qu'on a appelés des libéraux, parce qu'ils avaient vu avec déplaisir le premier Bonaparte mettre en servitude eux et les leurs, ces hommes, dis-je, imaginèrent de donner au gros de la nation une certaine liberté d'apparence et d'apparat. Benjamin Constant, Royer-Collard, De Serres, Laisné furent les promoteurs de cette législation de la presse qui, même après toutes nos Révolutions et toutes nos Déclarations des Droits, pèse encore sur l'esprit français (59).

Qu'était-ce donc que ces hommes?

Hâtons-nous de le proclamer, il n'en est point qui, plus que ceux-là, aient contribué à énerver en France les convictions politiques, et à abâtardir nos générations. Gens de *juste-milieu*, comme ils se définissaient eux-mêmes, c'est-à-dire de moyen terme et d'équivoque, esprits superficiels et la plupart pleins de morgue, voulant la liberté pour le petit nombre qui possède, entendant bien la refuser à tous ceux qui n'ont rien, ces libérâtres inventèrent une série de bascules et de freins constitutionnels et entre autres la législation oppressive de la presse.

Désormais, on aura la liberté de publier sa pensée, si

l'on est à même de déposer au préalable entre les mains du fisc une forte garantie pécuniaire, toute une véritable fortune, et si l'on peut rencontrer des lecteurs en position de payer quotidiennement au fisc un certain tribut. Et comme, malgré ces précautions, le pouvoir de la bourgeoisie française, par le progrès des temps, courrait peut-être des risques, la Némésis légale aura ses lanières levées pour châtier les perturbateurs. Voilà tout le système!

1° *Cautionnement.* — Sur cette première entrave, ce qu'il y a, avant tout, à dire, c'est qu'elle établit une division entre les citoyens d'un même pays et sur la pire base; les uns ayant le droit d'écrire, parce qu'ils sont pourvus de moyens pécuniaires, les autres n'ayant pas le droit d'écrire, parce qu'ils n'ont pas aussi largement que les premiers les mêmes moyens.

Que si ces derniers se plaignent et prétendent que les avantages sociaux n'existent que pour les riches, un des ministres de la bourgeoisie triomphante, un pédant de Sorbonne, le borné et cynique Guizot leur a répondu d'avance : Que ne s'enrichissent-ils (60)?

Dans ce système, la moralité, le savoir et l'intelligence ne comptent plus; la seule chose qui importe, pour que l'on soit réputé apte à enseigner par la voie de la presse, ce sont les capitaux, et le plus éloquent commentaire de la loi sur le cautionnement, celui qui le fournira, c'est Lamennais : « Nous ne sommes pas assez riches pour continuer à écrire; silence au pauvre! » s'écriait en 1848 cet homme illustre, lorsque, à quelques mois de la Révolution de février, le rétablissement du cautionnement vint briser en ses mains la plume du journaliste.

2° *Timbre.* — L'impôt du timbre, en matière de presse, c'est l'impôt sur le plus haut produit qui puisse résulter de l'effort de l'homme, c'est l'impôt sur la pensée!

Une telle taxe est la négation du système financier rationnel, car ce système veut qu'on n'impose pas le produit et apparemment pas le produit qui se nomme la pensée, de préférence aux autres.

L'idée de ce système est que l'impôt soit assis sur le revenu et qu'il revête un caractère progressif.

Mais ce n'est pas le lieu de traiter de la grave question du fondement de l'impôt.

3° *Législation pénale spéciale à la presse.* — Il y a bien des manières de réfuter la conception d'un code pénal propre à la presse. D'abord, pour qu'il y ait un code pénal possible, la première condition sans doute est qu'il existe des délits susceptibles d'être définis et nettement caractérisés; or, quel est le légiste qui soit jamais parvenu à définir et à caractériser le délit spécial de presse?

Et puis, punir les infractions commises par la voie de la presse, parce que la presse peut devenir un mode de communication de la pensée dangereux pour ce qu'on nomme l'ordre public, c'est bien peu, si l'on ne punit en même temps toutes les infractions qui se rattachent à la communication de la pensée.

Pourquoi punir le délit de presse et ne pas punir le délit de la communication verbale! C'est la communication verbale qui est active, c'est elle qui pénètre et qui s'insinue partout; par conséquent, c'est celle-là qui, plus qu'aucune autre, menace l'ordre bourgeois et risque de le mettre en péril! — Ce n'est pas possible, me dit-on; et je n'en ai jamais douté, mais j'ai mené mes

adversaires jusqu'à l'absurde, afin d'essayer de faire entendre que ce qu'ils parviennent à réprimer, c'est la moindre chose, que la plus grosse, et forcément, leur échappe.

Il n'y a pas de délits de presse, il n'y a pas d'autres délits pouvant être commis par la voie de la presse, que ceux qui peuvent l'être par tout autre mode de communication de la pensée; il n'y a pas, en résumé, place dans le catalogue des délits pour les aberrations de la pensée. Voilà le dernier mot. C'est ce qu'a compris l'Amérique du Nord où la presse jouit d'une liberté sans limites; aussi, après avoir exposé cette situation, un écrivain que j'aime à citer ici ajoute-t-il ces paroles notables : « Je constate que, parmi les douze millions d'habitants qui vivent aux États-Unis, il ne s'en est pas encore rencontré un seul pour demander qu'on restreignît la liberté de la presse. » (De Tocqueville.)

Tel est l'esprit du Nouveau Monde! Quant à celui de l'Ancien, il est tout autre, et ce n'est qu'à grand'peine que nous, hommes issus de ce monde ancien, nous parvenons à nous dégager de tous les débris du passé, de tous les préjugés qu'il a amoncelés; or, ces débris, ces préjugés d'où viennent-ils? De la servitude dans laquelle a vécu le vieux monde.

Au surplus, l'article 7 de la Déclaration de 93 n'est pas irréprochable pour la partie qui concerne la liberté de la presse; il porte que cette liberté ne peut être interdite et il eût bien mieux valu dire, comme Condorcet l'avait fait, que non-seulement elle ne peut être interdite, mais qu'elle ne peut même être ni suspendue ni limitée.

2° Liberté de réunion.

Ainsi que nous l'avons dit, le droit de réunion dépasse de beaucoup par certains côtés le droit de manifester sa pensée, tout en ne l'égalant pas par d'autres. Comme celui-ci d'ailleurs, il correspond à tous les modes possibles de l'activité de l'homme; mais il a sa vertu propre, son influence propre, et il est susceptible d'atteindre à une puissance dont aucune vue *à priori* ne saurait fournir la mesure. C'est en se rapprochant les uns des autres que les hommes peuvent s'entendre d'ordinaire avec le plus d'aisance sur les vérités les plus abstraites et les plus hautes, c'est-à-dire sur les principes; c'est en se rapprochant les uns des autres qu'ils peuvent également le mieux convenir de l'application plus ou moins immédiate que comportent les vérités scientifiques; c'est aussi par ce même rapprochement qu'on peut le mieux mettre en évidence les intérêts présents et se concerter de la manière la plus efficace sur la satisfaction qu'ils réclament; c'est par la réunion que l'esprit d'entreprise, de négoce, peut le mieux s'éveiller et le mieux fructifier; par la réunion enfin que les sentiments affectifs du cœur humain peuvent le plus favorablement se développer. Importance morale, gouvernementale, économique, voilà ce que l'on trouve dans le droit de réunion. Délimiter ce droit, le définir, l'analyser, c'est, à mon sens, en démontrer la légitimité. Allez, au surplus, au fond des choses, et supposez le droit de réunion supprimé, supprimé pour le tout, la

société a perdu un de ses organes essentiels, elle a cessé d'être !

Mais serait-il illégitime soit de le restreindre, soit tout au moins de le régler ?

Je déclare en commençant que, pour ma part, je n'établis aucune différence entre les règlements et les restrictions, et que je repousse au même titre les deux.

Mais voyons la question de plus près.

Si le droit de réunion peut être légitimement réglé ou restreint, qui le restreindra et au nom de qui le restreindra-t-on ? Apparemment, il serait d'une logique étrange d'admettre que ce soient les hommes investis des fonctions publiques, les mandataires, qui aient qualité pour diminuer le droit de leurs mandants, et, au même point de vue de raison, il ne serait pas moins singulier, ce semble, de reconnaître à un groupe, si nombreux qu'il soit, la faculté d'abdiquer tout ou partie de ce droit non-seulement pour chacun des individus composant le groupe, mais encore pour chacun de ceux qui formeraient un groupe moins nombreux ! Et puis, que retrancher dans le droit de réunion ? Ce qu'il est, il l'est dans sa complexité ; en enlever quelque chose, c'est le mutiler, et le mutiler c'est le violer !

Permettrait-on, en effet, à vingt et à trente individus de se réunir et le défendrait-on à cent et à mille ? Mais le droit de se réunir à d'autres appartient individuellement aussi bien à chacun de ceux faisant partie des cent ou des mille qu'à chacun de ceux qui font partie des vingt ou des trente, et si ceux-là jugent qu'il leur est bon de conférer à cent ou à mille, qui donc, répéte-

rai-je, aurait qualité pour leur dire que cela est mauvais et pour dresser une barrière devant eux?

S'aviserait-on d'une autre limitation, et interdirait-on aux individus réunis l'examen de certains sujets?

Je veux bien mettre maintenant de côté la question de titre et de compétence pour ceux qui formuleraient cette interdiction; mais, à ne considérer les différents sujets qu'en eux-mêmes, pourquoi les individus réunis n'auraient-ils pas le droit de choisir ceux que bon leur semble? Lorsque l'activité de l'homme s'exerce normalement, est-ce que toutes ses expansions ne sont pas respectables, est-ce qu'elles ne le sont pas toutes également? Est-ce qu'elles ne sont pas toutes un droit et un besoin de sa nature? Et quant au cas où les individus réunis traiteraient des sujets qu'il vaudrait mieux qu'ils omissent, comment décider cette chose délicate, et qu'ont d'ailleurs à dire les autres, au point de vue légal, dès le moment qu'on respecte le droit de leur personnalité?

Cela m'amène directement à une question spéciale que soulève le droit de réunion. Il faut qu'on se réunisse quelque part; le droit des citoyens de se réunir dans des lieux autres que la voie publique, ce droit, viens-je de démontrer, est primordial; mais que sera-ce si la réunion envahit la voie publique?

Quoiqu'elle ne soit pas sans gravité pour le présent, cette question n'a pas d'importance au fond. C'est là une simple affaire de police. J'entends que, la voie publique appartenant à chacun, c'est au fonctionnaire qui en a la garde de veiller à ce que l'usage que chacun fait de son droit ne porte pas atteinte au droit des au-

tres. En somme, il y a lieu de n'opposer aux réunions sur la voie publique que les restrictions absolument commandées par l'idée du respect du droit de chacun.

3° Liberté d'association.

Quoique notre Déclaration des droits de l'homme n'en ait pas parlé, le droit d'association est cependant bien distinct du droit de réunion.

Dans le cas du droit de réunion, on s'assemble, on met ses idées en commun, on les discute, on les contrôle, on prend s'il y a lieu des résolutions, puis on se disperse.

L'association au contraire est permanente; l'association est de toutes les heures.

Et, s'il est utile de l'apprécier, je dirai que l'association est le levier le plus puissant pour aider à la satisfaction des besoins; j'ajouterai que, scrutée à fond, elle apparaît ce qu'elle est, ce qu'elle a toujours été en réalité et deviendra de plus en plus, un milieu indispensable au développement des besoins.

En voilà assez, sans doute, pour légitimer le principe de l'association; mais ici revient l'éternelle question : doit-on reconnaître aux individus le droit de s'associer comme ils l'entendent?

C'est assurément le cas de rappeler la base rationnelle sur laquelle toute la science politique est à construire; cette base, c'est celle du droit individuel; or, le droit individuel ne comporte d'autres restrictions que celles qui dérivent de sa nature même. Le droit de chacun va exactement jusqu'à la limite extrême où commence le

droit de l'autre, et, pour chacun, la formule de son droit est : « Développe tes facultés sans entraves. » La liberté d'association découle-t-elle de cette prémisse?

L'affirmative est bien évidente, car lorsque deux, trois hommes, ou un million, conviennent d'unir leurs facultés pour atteindre un certain but, comment un homme, qui est en dehors de ces deux, trois, ou de ce million, aurait-il le droit de leur dire : Vous ne pourrez pas unir vos efforts? Et si un seul homme n'a pas ce droit, il n'y a pas l'ombre d'une raison pour que trente millions l'aient à leur tour! Non, tant qu'on ne touchera pas au droit des individus qui sont en dehors de l'association, tant qu'on ne les empêchera pas de développer pour leur compte leurs propres facultés, ceux-là n'ont rien à voir dans ce que font les autres! Mais que dis-je, qu'ils n'ont rien à y voir? Ils ont, au contraire, tout à y voir, en ce sens que, s'ils comprennent leur propre droit, ils seront les champions et non les antagonistes, les défenseurs réfléchis et non les contradicteurs étourdis du droit des autres. Et c'est ainsi qu'en toutes matières apparaît, comme une résultante du droit et de la liberté de chacun, la solidarité de tous dans le droit et dans la liberté!

Finalement, la faculté pour les hommes de s'associer est donc, au premier chef, une conséquence de la nature et du libre droit de l'individu humain; mais n'existe-t-il pas certaines conditions d'existence qui puissent légitimement être imposées à l'association? Il n'en existe qu'une seule, et, comme toutes les limitations légitimes, celle-là est inspirée par l'idée du respect du droit d'autrui. Nous allons l'indiquer et la préciser

D'abord, reconnaître aux individus la liberté de s'associer, c'est leur reconnaître le droit de former, en toutes circonstances, pour n'importe quel but, une association composée d'un nombre indéfini de membres; c'est, en outre, leur reconnaître le droit de donner à cette association une personnalité juridique. Or, la personnalité juridique a des conséquences considérables. Une personne, selon le droit, est apte à avoir un patrimoine, à être propriétaire, créancière, débitrice. Les tiers ont donc un intérêt évident à savoir qu'il existe telle association ayant une personnalité juridique; autrement, ils seraient exposés à confondre le patrimoine de cette agrégation avec celui des individus qui en font partie; ils tomberaient donc, à cet égard, dans d'inévitables erreurs et encourraient de fréquents préjudices, soit qu'ils traitassent avec l'association, soit qu'ils eussent affaire à un de ses membres qui n'agirait que pour son propre compte. Ainsi, pour ne pas nuire aux tiers, il est indispensable que l'association qui veut se revêtir d'une personnalité juridique leur dénonce son existence et toutes les conditions fondamentales qui s'y rattachent.

Ici, nous rencontrons deux objections, fort appuyées l'une et l'autre, et une grave difficulté. Les deux objections sont, l'une d'ordre politique dans le sens strict; l'autre d'ordre économique. Quant à la difficulté, elle est avant tout juridique. Voyons tout au long les deux objections; nous formulerons et attaquerons ensuite la difficulté juridique.

On nous dit d'abord : Si vous admettez les individus à se grouper à leur guise en associations et à revêtir à

leur guise ces associations de la personnalité civile, vous courez le risque de livrer l'État, le Département, la Commune, en proie aux influences les plus pernicieuses; vous aboutissez, en définitive, à la négation de l'État, du Département, de la Commune, car il n'est pas impossible qu'il s'élève alors des associations tellement puissantes qu'elles en arrivent à mettre en échec l'État, le Département et la Commune.

Je commence par répondre qu'en face des corporations réputées dangereuses par les personnes qui présentent une telle objection, c'est à ces personnes à en former d'autres qui soient de nature à tenir tête aux premières; et je n'imagine pas que les mêmes personnes placent si peu de confiance dans la vérité et dans leur propre ardeur à la propager, qu'elles se sentent près de tomber en défaillance par le seul fait que leurs adversaires auront également dans leurs mains une arme qui est dans les leurs! C'est une objection bien vieille déjà et côtoyant quelque peu le lieu commun, que d'opposer que « la liberté a ses dangers. » Eh! sans contredit, elle a les siens, qui le nie? Et ils seront d'autant plus grands qu'elle ne rencontrera pour la servir que des intelligences affaissées et des cœurs éteints, car alors ce seront ses ennemis, s'ils ne participent pas aux mêmes faiblesses, qui en profiteront pour l'anéantir. Mais, dans un tel état d'ailleurs, il importe peu qu'une nation suive telle ou telle voie, c'est toujours à la chute finale qu'elle arrivera si elle ne porte intimement en elle des forces suffisantes pour se relever à une certaine heure de sa prostration.

Au fond, c'est sur le plus lâche sentiment du cœur

humain, sur la crainte de la lutte, qu'est fondée l'objection que j'examine; mais je ne m'en tiendrai pas là!

Voyons maintenant s'il y a lieu de craindre que l'existence même de ces divisions politiques qu'on appelle Commune, Département, État, ne risque d'être mise en péril par les puissantes associations que l'on redoute. C'est ici que je pourrais éprouver quelque embarras, si je parlais uniquement au point de vue du temps actuel; mais je pose des principes, et c'est aux praticiens de la politique à chercher quelle application immédiate ils comportent, en d'autres termes, dans quelle mesure les faits actuels sont susceptibles de leur être accommodés et appropriés. Ce que j'affirme, pour ma part, c'est qu'il faut s'orienter du côté de ces principes.

Au point de vue de la science politique pure, de la politique abstraite et exacte, la Commune, le Département, l'État, reposent-ils sur le libre droit des individus? Doivent-ils eux-mêmes, en raison, être des associations libres? Oui, à coup sûr, car si les milieux où se meut l'individu ne sont pas organisés librement, comment l'individu y serait-il libre? Et alors se pose ce dilemme :

Ou bien dans un lieu et dans un temps donnés, la Commune, le Département, l'État, seront ce qu'ils doivent être, des associations procédant du libre choix des individus, et où de la base au faîte régnera la liberté; et alors ces associations n'auront rien à craindre de toutes celles qui, plus spéciales, plus petites et plus faibles, voudraient engager la lutte avec elles :

Ou bien la Commune, le Département, l'État ne seront pas assis sur le fondement de la liberté et du vrai droit,

ils seront issus de la force antique et de l'injustice, et il serait bon qu'ils fussent sapés de plus en plus par les associations plus ou moins libres qui parviendraient à se former dans leur sein, il serait excellent que ces associations réussissent à les renverser et à en prendre la place.

Mais, me dit-on, alors il ne va y avoir rien de fixe, rien de stable dans l'organisation politique ; le caprice des individus sera la loi, et ce qui, la veille, aura été fait par eux pourra, le lendemain, être défait par eux.

Cette critique a-t-elle quelque valeur? Appliquée aux républiques anciennes, pour certains détails de la vie sociale, elle est spécieuse, et elle n'est que cela, car la prétendue mobilité des démocraties anciennes n'a empêché ni la brillante et libre Athènes, ni la rigide Sparte, ni la despotique Rome de s'élever à un haut degré de puissance. Mais prenons garde d'ailleurs, qu'entre les républiques anciennes et la cité dont j'explique le modèle, il existe un intervalle qui est presque un abîme!

D'abord, les conditions économiques des républiques anciennes et celles de la cité économique nouvelle ne se ressemblent en rien. A Athènes, à Sparte, à Rome, c'était l'esclave qui travaillait et le peuple oisif pris en masse pouvait se permettre d'apporter dans la cité tous les changements qu'il imaginait sans que l'esclave s'arrêtât de travailler et de nourrir ses maîtres. Dans la cité démocratique nouvelle, tous sont destinés à travailler, chacun est destiné à ne vivre avant tout que du résultat de son effort propre ; transformation immense et qui, le jour où l'Humanité sera définitivement entrée dans l'ordre ouvert par la Révolution française, amènera la

substitution de l'évolution réglée et réfléchie aux innovations hasardeuses et aux tâtonnements causés par le mysticisme et par l'empirisme politique.

Mais ce n'est là encore que la moindre différence entre les républiques anciennes et la cité démocratique nouvelle. Tandis qu'à Athènes, à Sparte et à Rome le droit de l'homme, en tant qu'homme, demeura toujours inconnu, ce droit, c'est la pierre angulaire de la démocratie nouvelle. Or, vouloir que l'homme ait son droit parce qu'il est homme, c'est vouloir que tout homme, parce qu'il est homme, soit promu à la dignité d'homme; c'est donc vouloir que l'instruction, au lieu de demeurer un privilége, soit versée de plus en plus sur la tête de tous les hommes. Mais à qui persuadera-t-on que, plus la science se répandra, plus en même temps l'esprit de conduite diminuera (61)?

Pour que la vraie République arrive, il faut que la généralité des hommes croisse en moralité, cela est certain, et par là, j'entends qu'il faut qu'elle croisse en esprit de travail et en esprit de conduite; or, elle y croîtra nécessairement par la vulgarisation de l'instruction et par une meilleure direction tout à la fois de l'éducation et de l'instruction; et alors, renforcés par la raison scientifique et s'alliant avec elle, l'esprit de travail et l'esprit de conduite formeront une digue plus que suffisante contre les écarts de la fantaisie et contre la tentation des changements inconsidérés. Voilà la réponse à faire à ceux qui prétendent que la démocratie bâtit sur un sol mouvant.

Sans doute de nos jours, jours de transition, de divisions, de luttes à outrance, la démocratie qui est à peine

en possession de ses premiers principes, la démocratie qui, sur tant de points, s'ignore elle-même, et qui abrite sous son drapeau les opinions les plus opposées, la démocratie, dis-je, dans un tel état, peut paraître recéler en elle-même une cause d'instabilité. Mais laissez faire le mouvement des choses, laissez arriver le temps où l'on comprendra que l'idéal du droit nouveau et de la science politique nouvelle c'est de donner à chacun la possibilité de s'appartenir; où l'on se rendra compte aussi que tous sont intéressés à respecter la liberté de chacun et à ce que cette liberté ne soit opprimée par aucun autre; laissez arriver le temps où, librement agglomérés, les individus s'organiseront eux-mêmes en Communes, en États et en circonscriptions intermédiaires, et le danger qui paraîtra alors le plus chimérique sera que ces agglomérations détruisent de leurs mains les groupements qui seront leur œuvre.

Je passe maintenant à l'autre objection que j'ai annoncée, à l'objection économique. Je la formule, à son tour, dans toute son étendue et avec toute sa force apparente

Si des associations revêtues de la personnalité civile peuvent se former, me dit-on, sous la seule condition d'avertir les tiers des conditions de leur existence, ces associations, par leur vertu propre, ne sauraient manquer d'accaparer en un temps plus ou moins long une partie de la richesse, notamment une partie du sol. Or, il y a là un grave danger, car cette richesse concentrée en certaines mains, deviendra ce que voudront les associations propriétaires; elle pourra demeurer improductive et stérile, et chaque membre du corps social souffrira d'une telle concentration. Ajoutons spéciale-

ment pour le sol que, comme son étendue est limitée, il pourra advenir que, à un jour donné, ce soient deux ou trois grandes associations qui en soient à elles seules propriétaires pour le tout (62).

Comme la précédente, cette objection a le double tort de méconnaître les conditions économiques nouvelles et les résultats certains du nouvel enseignement scientifique.

D'abord, en me plaçant au point de vue des conditions économiques nouvelles, j'affirme que cet accaparement, à supposer qu'il se réalisât quelque jour, ne saurait longtemps subsister, à moins qu'il ne fût utile. On est bien forcé d'admettre, en effet, que, dans une société où les plus intelligents et les plus honnêtes l'emporteraient sur ceux qui ne le seraient pas autant, l'association qui commettrait la folie insigne et coupable d'accaparer pour le plaisir de le faire, recevrait bien vite le châtiment qu'elle aurait encouru ; elle ne tiendrait pas devant les efforts de ceux qui chercheraient à la détruire. On redoute de voir la main-morte des vieux temps reparaitre dans les faits économiques; on craint de voir la jachère se répandre, ou tout au moins les terres mal cultivées devenir nombreuses; mais, dans les conditions économiques d'une société libre, ceux qui ne sauront pas user de leurs capitaux se ruineront infailliblement, et le péril dont on s'efforce de nous effrayer n'est qu'une vaine imagination.

Et comment, en effet, quelques associations parviendraient-elles à accaparer le sol? Cela ne pourrait se produire que par des donations dont elles seraient gratifiées ou par le résultat de leur travail propre. Par des donations — mais qui peut se permettre la fantaisie de

faire d'importantes donations en biens-fonds, si ce n'est le propriétaire qui réunit d'immenses domaines en ses mains ! Or, à mesure que les sociétés avancent, les grandes fortunes territoriales disparaissent, et il y a tel pays, la France, par exemple, où on les compte fort aisément. Que si c'est, d'ailleurs, par le résultat de leur travail que les associations doivent devenir maîtresses d'une plus ou moins grande partie du sol, c'est que ces associations sont composées d'hommes actifs, et il serait bien difficile de supposer qu'après avoir acquis la terre par des labeurs répétés, ils la laissassent devenir en leurs mains improductive et stérile. Ce n'est donc point par une concentration de cette sorte que l'intérêt social risquerait d'être mis en péril.

Mais il y a encore une autre réponse à faire. Les défenseurs de l'objection ne tiennent pas compte des résultats qu'on est en droit d'attendre d'une réorganisation assise sur des bases scientifiques. On admet dans cette objection qu'il existera des hommes enclins à faire aux associations des donations de biens-fonds, et qui n'auront en même temps nul souci d'imposer des conditions à l'existence et à la perpétuation de ces donations.

Or, c'est là une invraisemblance, et cette invraisemblance ne fera qu'aller en augmentant, car lorsque la morale aura pris les développements qu'elle doit avoir, le propriétaire saura que sa fonction économique se double d'une fonction morale, et que notamment, en disposant à titre gratuit de ses biens, s'il exerce un incontestable droit, ce droit, du moins, a-t-il pour règle et pour limite un devoir.

Je ne suis partisan ni des légitimes ni des réserves,

ni d'aucune institution du même genre pour les enfants, ni à plus forte raison pour des héritiers moins proches; j'estime que toutes ces institutions sont également iniques, car elles sont également contraires au principe même de la propriété. Je reconnais donc à chacun le droit de disposer à titre gratuit comme il l'entend ; mais l'enseignement de l'avenir dira au propriétaire : donnez et testez à votre guise ; seulement, en donnant et en testant, pesez et mesurez les conséquences morales et économiques que vos actes entraîneront, et si les propriétaires le font (et il faudra bien qu'ils en viennent à le faire), je n'ai pas peur, pour mon compte, que les associations accaparent la richesse (63).

Quelle est, en somme, la conclusion de cette longue discussion? C'est une affirmation nouvelle et péremptoire du droit d'association dans toute son ampleur; c'est l'affirmation du droit des individus de créer, en s'associant, même cette chose extrême, la personnalité civile. Mais, précisément de ce dernier point, un embarras surgit. Une personne civile, ai-je déjà fait remarquer, est apte à avoir des biens en propre, et c'est même cette aptitude qui constitue le principal avantage qu'ont en vue les associations, lorsqu'elles revêtent la personnalité civile. Quelles seront les règles de cette propriété collective ? Seront-elles différentes de celles qui gouvernent la propriété individuelle? Non, et, pour aborder sans plus de retard la question délicate, je suppose qu'une donation, un legs, une fondation, comme l'on dit, ait eu lieu au profit d'une certaine association; puis, un intervalle d'un demi-siècle, d'un siècle ou de deux s'écoule, et voilà que l'association qui s'était annoncée comme

devant poursuivre un but très-déterminé, a complétement changé de direction ; que décider alors quant à la fondation? La laissera-t-on subsister?

Évidemment, je me place ici en dehors de l'hypothèse d'une association industrielle ; celle-là renferme toujours deux causes de dissolution ; il y a toujours un moment où quelques-uns de ses membres, ou même un seul veut se retirer, et de tout temps cette volonté, dans les associations industrielles, dont les statuts ne limitent pas la durée, a été rangée parmi les causes de dissolution. Mais, lorsqu'il s'agit d'associations ayant en vue un but scientifique, il est souvent arrivé que des hommes qui s'étaient groupés afin de réaliser indéfiniment un certain dessein, et qui avaient, à ce titre, bénéficié de dispositions gratuites, n'étaient pas imités par leurs descendants. Est-ce que, dans une pareille situation, quand les descendants, au lieu de suivre les errements de leurs ancêtres, s'engagent dans une voie toute différente, est-ce que, dans ce cas, dis-je, il est admissible que l'association continue à profiter des fondations dont elle a été autrefois l'objet?

Je ferai plusieurs réponses.

Je répéterai d'abord que, plus la démocratie pénétrera dans les institutions, moins les fortunes des particuliers présenteront d'écart entre elles, moins il y en aura de supérieures et d'inférieures les unes par rapport aux autres, et cette égalisation sera en général peu propice à l'esprit de libéralité. Cependant cela n'empêche pas d'une manière absolue qu'il ne puisse être fait des donations et des legs au profit d'associations ; il pourra fort bien arriver, par occasion au moins, qu'un pro-

priétaire, en mourant, estime avoir toutes raisons de laisser sa fortune, grande ou petite, par exemple, à une société savante ou à un établissement d'instruction. Et ainsi notre première réponse n'en serait pas une.

Je passe donc à une seconde tout à fait générale, celle-là, et allant plus au fond de la question.

J'ai déjà dit que dans la morale que l'avenir connaîtra, dans la morale scientifique, il se trouvera un chapitre qui réglera les devoirs du propriétaire. Parmi ces devoirs, je place pour l'homme qui dispose à titre gratuit l'obligation de s'expliquer sur les conditions qu'il impose à sa libéralité, l'obligation aussi de prévoir l'abus qu'on en pourrait faire, et de porter, pour ce cas, les sanctions équitables et sages. Ce propriétaire idéal comprendra son devoir à l'égal de son droit, il aura du savoir, il aura de la diligence, ou bien il ira trouver ceux qui ont du savoir et de la diligence. J'entends donc que si l'association qu'il a gratifiée cesse de poursuivre le but qu'elle s'était assigné, il suffira de se reporter au titre de la fondation pour décider de ce qu'il en doit advenir.

Mais enfin, il est possible que le titre soit muet et la question d'ailleurs se présente comme une difficulté actuelle; de quelle façon donc la résoudre?

Il n'y a pas, à mon sens, de problème plus grave parmi ceux qu'ont agités les publicistes contemporains.

Voici la solution que, pour ma part, j'adopte, et c'est de l'ensemble de mes idées sur la dévolution héréditaire que je la déduis (64).

De deux choses l'une, poserai-je en principe : ou le fondateur a laissé des héritiers, des héritiers en situation de prouver leurs droits, ou bien il n'en a pas laissé.

Dans la première hypothèse, qui se rencontrera bien rarement, j'en conviens, au bout d'un certain temps, je ne vois autre chose à faire que de laisser les héritiers libres d'agir ou de s'abstenir à leur guise. N'ayez peur, ils agiront, ils ne laisseront pas les biens aux mains d'une association infidèle à l'esprit de ses statuts originaires ; ils ne demanderont pas mieux que de les revendiquer à leur profit.

Dans la seconde hypothèse, c'est-à-dire s'il n'y a pas d'héritiers, c'est la collectivité sociale qui légitimement hérite. Mais sera-ce l'État, le Département ou la Commune ? Je trouverais fort bon que ce fût la Commune, qui est un milieu moins vaste, qui est celui que l'individu connaît le mieux, celui auquel le rattachent les liens les plus étroits et les plus intimes. Il appartiendra donc aux représentants de la Commune de saisir de la question la délégation judiciaire et de l'appeler à en décider.

4° Liberté des cultes.

Le culte est une manifestation extérieure de la croyance religieuse Cherchez, au surplus, toutes les manifestations possibles d'une croyance, d'une idée ; au point de vue politique, vous ne trouverez rien de plus que la liberté d'enseignement, que la liberté de réunion, que la liberté d'association. Qu'est-ce donc que la liberté des cultes ? C'est, comme je l'ai marqué, une liberté seconde se résumant dans ces trois libertés fondamentales. Si on les admet toutes trois, on ne peut, sans la plus impardonnable inconséquence, dénier la liberté de leur

culte à ceux qui font profession d'une certaine croyance. Certes, je répute la croyance religieuse incompatible avec l'esprit scientifique, et, ce disant, je ne distingue même pas entre les religions qui ont pour base, comme c'est le cas du plus grand nombre, un anthropomorphisme grossier, et celles qui reposent sur une conception moins abaissée, car toutes admettent le miracle comme possible, et ainsi aucune ne peut s'allier avec la permanence des lois de la nature. Je repousse donc, en termes absolus, la croyance religieuse et par là également le culte.

Mais, entre une dénégation individuelle à l'encontre de toute religion et une théorie politique, il existe un intervalle. Je désire ardemment que l'Humanité en masse atteigne un degré assez haut pour qu'elle déserte les voies religieuses et ne fréquente plus que les voies scientifiques; je ferai dans ma sphère tous les efforts possibles pour que ce que je désire advienne; mais je n'ai pas le droit d'empêcher qu'un autre qui est placé à un point de vue opposé n'ait un désir contraire et ne fasse des efforts contraires aux miens. Or, nous avons même titre à agir, l'un et l'autre, selon les dictées de notre conscience. Telle est la solution du problème de l'Église libre dans les nations libres.

Quant aux hommes de la Révolution, ils ont proclamé la liberté des cultes, l'ont-ils réalisée? Non, et ce point a été une de leurs plus graves erreurs, ils se sont imaginé de démocratiser le Christianisme. Mais la démocratie est une idée, et le Christianisme est une foi; la démocratie est identique à la science dont elle aspire à être l'expression dans l'ordre politique; elle tend

donc à former un tout homogène et cohérent; le Christianisme est un amas de dogmes, de toutes provevenances, soudés ensemble; la démocratie veut la liberté de chacun, c'est là sa visée essentielle, le Christianisme soumet l'homme à son Dieu chimérique et à tous ceux qui ont reçu mandat de ce Dieu; comment donc allier la démocratie avec le Christianisme? Autant eût valu songer à marier le soleil avec les ténèbres. Ce qu'il fallait, au contraire, c'était, dans l'ordre politique, se hâter de séparer entièrement la cause de la République de celle du Christianisme et le combattre lui-même à outrance par les armes scientifiques (65).

Cependant, ce n'est qu'en l'an III que les indications de la raison sur ce point fondamental furent suivies par les hommes qui gouvernaient alors la France. Malheureusement, ceux-là n'étaient point aptes à faire germer sur notre sol l'idée républicaine; aussi, le principe si indiscutable de la séparation de l'Église, le seul qui soit en harmonie avec la conception de la liberté des cultes, n'est-il point parvenu à s'acclimater même dans le pays qui, le premier, l'a promulgué.

Pour en finir avec le long commentaire de l'art. 7, il me reste à faire remarquer que le second alinéa a une portée non pas philosophique, mais historique. Comme je l'ai dit tout d'abord, les auteurs de la Déclaration n'étaient pas seulement préoccupés de formuler les principes les plus élevés de la politique et de définir les Droits de l'homme; ils l'étaient aussi de nier l'état de choses qui, la veille même, existait encore, et c'est ce dont ils ont fait l'aveu naïf dans cette phrase de notre

article : « la nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme. »

Cet alinéa nous rappelle que la Révolution s'est faite au lendemain du règne du despotique et immonde Louis XV !

ARTICLE 8.

La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés.

Cette rédaction est la même que celle qui forme l'article 10 de la Déclaration de Condorcet.

J'ai déjà exprimé que la sûreté est le résultat de la sanction efficace de la liberté, que c'est pour chacun la liberté en tant que garantie d'une manière réelle contre les atteintes que d'autres seraient tentés de lui faire subir.

Par là, je viens d'expliquer en entier l'article 8. J'y reprendrai le mot *protection*, parce qu'il est équivoque en lui-même et qu'il l'est surtout par rapport au temps actuel. La protection, c'est le droit du mineur envers la société, c'est le devoir de la société envers le mineur. La faculté de se mouvoir et d'agir à sa guise, c'est le droit du majeur et c'est le devoir de la société de garantir cette faculté au majeur.

Tout le droit politique est inclus dans ces dernières propositions.

Quant aux expressions finales de l'article, *conservation de la personne, des droits et des propriétés*, j'ajouterai

que, en matière législative, là où un mot suffit, il est toujours regrettable d'en employer un plus grand nombre. Les rédacteurs pouvaient se contenter de nous dire que la sûreté consiste dans la garantie que la société doit à chacun pour la conservation du droit de chacun.

Cette formule n'eût manqué ni d'étendue ni de clarté.

ARTICLE 9.

La loi doit protéger la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent.

Ce texte nous montre de nouveau la difficulté qu'éprouvaient les auteurs de notre Déclaration à sortir des anciennes conceptions politiques ; quel est en effet le fond de l'article 9 ? Le voici : Il existe des gouvernants et des gouvernés, et il faut donner aux gouvernés des garanties, une protection contre les gouvernants. Ainsi, voilà nos rédacteurs qui, d'un trait de plume, rétablissent la vieille dualité que, dans l'ordre gouvernemental, la Révolution avait justement pour but d'abolir.

En regard de leur affirmation, j'en place une autre et je dis : il n'y a pas des gouvernants et des gouvernés, il n'y a, il ne doit y avoir que des hommes se gouvernant eux-mêmes. Le gouvernement des individus par eux-mêmes, ce qu'on nomme aujourd'hui le *gouvernement direct*, est donc l'idéal (66). Tout gouvernement qui n'est pas direct doit être une délégation, et, s'il est autre chose, il est en dehors du droit et de la science politique ; mais d'ailleurs, en tant que le gouvernement

n'est pas direct, qu'il constitue une délégation, la perfection de son mécanisme est de faire qu'il y ait le plus possible, un accord complet et constant entre la volonté du déléguant et les agissements du délégué (67).

Le système représentatif, pour le dire en passant, n'est pas un principe, ce n'est qu'un moyen ; c'est le meilleur moyen, selon certaines gens, qu'on ait encore inventé pour amener l'identification des principaux serviteurs publics — anciens gouvernants — avec le public — anciens gouvernés — qu'ils ont le devoir de servir. Mais le principe c'est que chacun devienne le plus possible maître de son action propre. Veut-on se mettre en devoir de réaliser progressivement cet idéal, qu'on commence par abolir les délégations partout où elles ne sont pas indispensables, qu'on continue sans relâche dans cette voie, et que, dans tout ce qui nécessite encore l'application du régime représentatif, on fasse pénétrer une idée que le droit civil a élucidée depuis des siècles, celle de la délégation constamment révocable, c'est-à-dire du mandat tel qu'il existait à Rome, tel qu'il existe dans nos lois, tel qu'il existe dans toutes les lois.

Et alors on n'aura plus lieu de se préoccuper de protéger la liberté contre l'oppression de ceux qui gouvernent ; elle saura bien se protéger toute seule, car ceux qui gouvernent, si ce ne sont pas les citoyens eux-mêmes, ce seront alors des mandataires effectifs, c'est-à-dire des mandataires toujours exposés à ce que ceux au nom desquels ils gouvernent les révoquent. La révocation, la révocabilité permanente du mandat politique, notamment du mandat législatif, chose capitale qui fait lacune dans les constitutions même les plus avancées; or, aussi

longtemps que le système représentatif demeurera nécessaire, ce système sera vicié dans son principe tant qu'il ne sera pas complété par l'organisation de la révocation permanente de tout mandat politique. Et, quand cette organisation existera, les expédients destinés à protéger la liberté publique et individuelle, je le répète, n'auront plus de raison d'être, car, si les citoyens sont doués même de la moindre énergie, le droit de révocation sera en leurs mains une arme suffisamment puissante pour faire respecter leur droit de mandants (68).

A l'égard des expressions, liberté publique et individuelle, dont les rédacteurs se sont servis, il y a à dire que la liberté *publique* signifie liberté générale, liberté collective, et qu'il était inutile d'associer ce terme à celui de liberté individuelle, car *la liberté générale ou collective n'est que la somme des libertés individuelles.* C'est là un point dont on ne saurait se pénétrer trop à fond.

ARTICLE 10.

Nul ne doit être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites; tout citoyen appelé ou saisi par l'autorité de la loi doit obéir à l'instant; il se rend coupable par la résistance.

ARTICLE 11.

Tout acte exercé contre un homme hors des cas et sans les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique; celui contre lequel on voudrait l'exercer par la violence a le droit de le repousser par la force.

ARTICLE 12.

Ceux qui solliciteraient, expédieraient, signeraient, exécuteraient ou feraient exécuter des actes arbitraires sont coupables et doivent être punis.

ARTICLE 13.

Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

ARTICLE 14.

Nul ne doit être jugé et puni qu'après avoir été entendu ou légalement appelé, et, qu'en vertu d'une loi promulguée antérieurement au délit. La loi qui punirait des délits commis avant qu'elle existât serait une tyrannie ; l'effet rétroactif donné à la loi serait un crime.

Je réunis ces cinq articles parce qu'ils se rapportent tous les cinq au même ordre d'idées, savoir la garantie de la liberté au point de vue de la législation pénale. Quelle qu'en puisse être la valeur au fond, ils ne sont pas à leur place dans une Déclaration des droits ; ce sont des articles de philosophie de droit pénal qui déjà nous font descendre dans les déductions des principes. Aussi, n'en parlerai-je que pour y relever quelques points.

Ce qui avant tout me frappe dans ces textes, c'est

l'omnipotence qu'ils reconnaissent à la loi. Sans doute, pour l'ordre de la société, j'entends pour l'ordre habituel, pour l'ordre quotidien, il est indispensable que la loi soit en général obéie; mais ce que je n'aime pas, c'est qu'on vienne à chaque instant me présenter, comme la source indéfectible du droit, non pas la raison, mais une traduction prétendue de la raison, une formule faite par des hommes plus ou moins aptes à la faire, et qui toujours a chance d'être erronée.

C'est ainsi qu'en particulier, dans l'article 10, je reprends énergiquement ce paragraphe : « Tout citoyen appelé ou saisi par l'autorité de la loi doit obéir à l'instant; il se rend coupable par la résistance. »

Eh! que me font vos déclarations *à priori* de culpabilité! Que me font vos censures formulées en prévision du cas où je résisterais, soit à une loi qui peut être inique et absurde, soit à l'interprétation inique et absurde d'une loi! Laissez à la conscience individuelle le soin d'apprécier les circonstances, et surtout, ayant fait ensuite un article 35 qui proclame l'insurrection le plus sacré et le plus indispensable des devoirs, lorsque le gouvernement viole les droits du peuple, craignez, hommes inconséquents, de maintenir un article 10 qui se termine comme je viens de le dire.

Ces généralités vagues ne sont propres qu'à embrouiller l'enseignement de la raison; or, cet enseignement c'est que la loi n'a droit au respect que lorsqu'elle est juste; c'est que l'individu a le droit et peut avoir le devoir d'y résister, lorsqu'elle n'est pas juste. Assurément, avant de se décider à la résistance, l'individu a un examen à faire : est-il bien sûr que la loi soit injuste?

Est-il bien sûr qu'elle risque de troubler profondément l'ordre? Est-il bien sûr qu'il n'y ait d'autre moyen que la force à employer pour en combattre l'injustice? Mais, quand il a résolu toutes ces questions dans un sens affirmatif, quand il a bien tout examiné, et bien tout pesé, s'il est persuadé qu'il doit opposer le rempart et la force de sa conscience à la violence de la loi, que cet homme agisse, qu'il agisse sous l'égide de sa raison, dans la plénitude de sa conviction, aussi de sa responsabilité, et qu'il ne se soucie pas du décret porté par la fin de notre article 10.

Ce n'est pas tout; on rencontre dans l'article qui suit une proposition qui n'est pas moins reprochable que ce décret, car elle n'en est que la continuation *à contrario*.

Que déclare en effet l'article 11 ? Que tout acte exercé contre un homme, hors des cas et sans les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique; ce qui implique, comme contre-partie, que tout acte exercé dans les cas et selon les formes que consacre la loi, est légitime. C'est toujours la même erreur, erreur d'origine antique, il faut le dire, d'origine essentiellement romaine, car à Rome, le *jussus* de la cité, c'était le droit (*jus*).

Le droit est autre chose; le droit est une idée indépendante de l'ordre de la cité.

Et, malgré l'allure virile qu'affectent cette fois les derniers termes de notre nouveau texte, ce n'est point de sa témérité que je blâmerais ce texte, c'est bien plutôt de son extrême timidité.

Du reste, il était bon de proclamer, comme l'a fait notre Déclaration et comme l'avait fait auparavant celle

de Condorcet (art. 13), qu'il peut devenir légitime pour un citoyen d'user de sa propre force pour repousser celle de la cité.

A l'égard de l'article 12, il n'y a qu'à dire que ce texte serait excellent dans un code d'instruction criminelle; mais que, parmi celles que je commente en ce moment, c'est surtout cette disposition qui n'est pas à sa place dans une Déclaration des droits.

Pour être apprécié quelque peu à fond, l'article 13 exigerait qu'on eût déjà pris parti sur la question du droit de punir; c'est ce qui sera fait tout à l'heure (art. 15), et alors les corrections que réclame l'article 13 nous apparaîtront d'elles-mêmes.

Toutefois, j'y retiens une proposition qui est fort bonne ; elle sera une naïveté pour nos neveux ; elle est presque encore une nouveauté pour nous :

« Tout homme doit être présumé innocent, jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable. »

Que l'on médite cette formule, et l'on verra qu'elle comporte une large étendue d'application, et l'on trouvera, en étudiant les législations positives, qu'aucune encore ne s'en est inspirée autant qu'elle l'eût dû.

L'article 14 se réfère, en majeure partie, à la question de la rétroactivité en matière pénale. Il fulmine l'anathème contre le législateur, assez abandonné de l'esprit de justice, pour se permettre de rendre une loi pénale rétroactive. Or, est-il exact que ce législateur froisserait aussi intimement la raison que paraissent l'avoir cru les auteurs de la Déclaration ?

Je vais dire, en examinant l'article 15, sous l'empire de quelle idée, en matière pénale, ce qu'on appelle le

principe de non-rétroactivité a pris naissance, et alors nous serons en situation de nous décider pour ou contre ce principe. Mais j'annonce d'avance que, selon ma manière de voir, la question de rétroactivité ou de non-rétroactivité n'a nullement l'importance qu'on lui attribue, étant donnée une certaine solution de la question pénale (69).

ARTICLE 15.

La loi ne doit décerner que des peines strictement et évidemment nécessaires ; les peines doivent être proportionnées au délit et utiles à la société.

Notons d'abord que l'article correspondant de la déclaration de Condorcet est presque identique à celui-ci.

Sous ce texte, je traiterai trois questions :

1° Y a-t-il un droit de punir ?

2° Qu'est-ce que le coupable ?

3° Que doit être la peine ?

Ces questions résolues, le commentaire de l'article 15 pourra être très-bref.

I. Y A-T-IL UN DROIT DE PUNIR ?

Demander s'il y a un droit de punir, c'est demander s'il y a une base rationnelle et légitime du pouvoir que la société s'attribue d'infliger des peines. Compulsons les ouvrages des criminalistes, et les écrits des publicistes ; dans tous quelles idées finales trouverons-nous comme justification du droit de punir ?

1° Celle de la justice absolue ;

2° Celle de l'utilité sociale.

Je me trompe; il en est qui associent ces deux idées; nous examinerons aussi cet amalgame.

1° Justice absolue.

Que peut être l'absolu dans la justice? Qui pourra me dire ce qu'est cet absolu? Qui pourra me dire comment on parvient à en trouver la formule?

J'aperçois trois réponses; l'absolu dans la justice peut être enseigné par Dieu même, en d'autres termes il peut être *révélé*, au sens religieux; il peut être découvert et exprimé par le suffrage populaire; il peut être déterminé par la science.

En dehors de ces trois hypothèses, Dieu et ses prophètes, les hommes en général, les savants en particulier, nous apprenant ce qu'est l'absolu dans la justice, je n'en conçois pas d'autres comme possibles.

Notre examen sera donc complet, quant au premier fondement du droit de punir, après que nous aurons parcouru ces trois hypothèses.

Première hypothèse. — L'absolu dans la justice nous est-il révélé? Si oui, où se trouve-t-il indiqué? Dans le Décalogue, dans les Évangiles, dans nos livres sacrés, vont dire les chrétiens! Mais la réponse que feront les chrétiens sur ce point, ce sera comme sur tout le reste, les sectateurs des autres religions ne l'admettront pas, et il y a peu de chances que ceux qui repoussent toute religion l'admettent davantage! Et puis cet absolu, révélé par le Décalogue et par les Évangiles, sera-t-il tellement clair qu'il ne comporte aucune interprétation?

Il y a plus, écartons toute idée d'interprétation et limitons-nous au Décalogue; si je passe en revue les dif-

férents commandements qu'il contient, n'y en a-t-il pas quelques-uns, n'y en a-t-il pas un au moins, celui qui se rapporte à l'œuvre de chair qu'on ne doit désirer, aurait décrété le Dieu des chrétiens, que dans le mariage des chrétiens, n'y aurait-il pas, répéterai-je, au moins ce commandement qui ne serait que médiocrement susceptible d'être appuyé d'une pénalité juridique? Or, prenons garde! Si nous scindons la révélation du bon Dieu, si nous nous reconnaissons le droit d'y opérer un triage, la porte par laquelle on pourra faire passer les divers commandements est ouverte, et je crains fort que beaucoup ne finissent par passer par cette porte.

Mauvaise base donc pour la justice absolue, que les livres sacrés des chrétiens, surtout quand on n'est pas chrétien!

Deuxième hypothèse. — Est-ce maintenant le peuple pris en masse qui va nous donner le verbe de la justice absolue?

Et pourquoi pas, car s'il est souverain en droit, il n'y a pas de raison pour qu'il ne soit pas infaillible en fait; les deux vont bien ensemble!

Mais, voilà le malheur, c'est que la première condition pour un souverain et pour un être infaillible, c'est, j'imagine, d'exister. Or, je vois bien Pierre qui n'est pas du tout souverain, ni infaillible; je vois bien aussi Paul, Jean, Jacques, qui, pour la souveraineté et pour l'infaillibilité, sont tout près de Pierre; mais le peuple, dont les hâbleurs de la démocratie ont plein la bouche, je ne le rencontre nulle part. Qu'est-ce donc que le suffrage populaire ou universel? Un instrument d'organisation politique plus ou moins bon, et peut-être d'ail-

leurs le seul légitime, en tant qu'on lui mesure sa place, mais un moyen de découverte de la vérité, — jamais.

Le suffrage universel, il se résout dans l'opinion des majorités; or, loin que les majorités soient infaillibles, il leur arrive souvent de voir beaucoup moins clair que les minorités. Et je ne parle qu'en me plaçant au point de vue des questions de fait qui leur sont d'ordinaire soumises; que sera-ce donc, si on les appelle à statuer sur les problèmes abstraits, sur ceux dont la solution exige une puissante concentration de l'esprit? Il est possible qu'alors le suffrage populaire ou plutôt le suffrage des majorités qui est l'expression légale du suffrage populaire, émettent une décision qui soit juste le contre-pied de la raison.

Le suffrage universel est donc incompétent pour formuler une abstraction aussi haute que l'idée de la justice absolue.

Troisième hypothèse. — Arrivons-en à la science; voyons si, quant à elle, elle est en état de nous donner ce que nous cherchons, l'absolu dans la justice.

J'ai d'énormes prétentions, j'en conviens, pour la science; il y en a une cependant que je n'ai pas, c'est qu'elle soit en possession de l'absolu. Dites que la science, de jour en jour ou de siècle en siècle, parvient à mieux déchiffrer la grande énigme de l'univers; dites qu'elle parvient à discerner d'une façon de moins en moins imparfaite le fond des choses, les réalités de la nature, j'irai avec vous jusque-là. Quant à ce que nous nommons des principes, ce ne sont jamais que des vérités relatives; mais ce sont les plus hautes vérités rela-

tives qu'il soit donné à un homme ou à une époque d'apercevoir.

Or, la science de ce temps a dit son mot sur le juste pour l'homme, et elle l'a défini l'*autonomie de l'être humain.*

Il faut donc finalement renoncer à fonder le droit de punir sur l'idée de la justice absolue (70) : éprouvons si nous pourrons le faire sortir de celle de l'utilité sociale.

2° Utilité sociale.

La base hypothétique de l'utilité sociale offre du moins, *à priori*, un avantage : elle ne nous met en présence que du *consensus populi* et de l'investigation scientifique; car, en fait d'utilité sociale, il n'existe heureusement ni Décalogue ni aucun autre recueil de préceptes réputés sacrés.

Première hypothèse. — Le *consensus populi*, le suffrage populaire, nous renseignera-t-il sur ce que c'est que l'utilité sociale? Il en est tout aussi incapable que de nous faire connaître en quoi consiste la justice absolue. Il nous apprendra bien quelle est, à un instant donné, la pensée de la majorité sur son propre intérêt; quant à une autre indication, ne la lui demandons pas, car il est hors d'état de la fournir.

Et il ne serait pas de peu d'intérêt, pour le dire en passant, que la thèse du suffrage universel fût exposée et fouillée à fond, afin qu'on en enlevât tout ce que, dès à présent, elle ne saurait contenir.

Deuxième hypothèse. — Quant à la science, je ne nie pas son aptitude à trouver l'utilité sociale relative et progres-

sive; j'affirme au contraire énergiquement cette aptitude.

Or, si j'interroge la science, non pas celle du *distinguo* de l'éclectisme et des sophistes, non pas celle non plus de la négation, du positivisme et des abêtisseurs de l'esprit, mais la vraie science vivante, affamée d'idéal; si j'interroge cette science, et si je lui demande ce que c'est que l'utilité sociale, douteriez-vous de ce qu'elle va me répondre : « je ne connais rien de plus utile, dira-t-elle, que ce qui est juste; or, le juste, au point de vue social, c'est l'autonomie de la personne humaine; donc aussi c'est là l'utile (71). »

3° Justice absolue et utilité sociale associées.

J'en ai fini avec les doctrines qui assignent pour base au droit de punir soit la justice absolue, soit l'utilité sociale; répondrai-je maintenant deux mots à ceux qui commencent par supposer que le juste et l'utile sont deux choses différentes et qui disent ensuite que, pour former le fondement du droit de punir, il faut associer l'idée de l'utile à celle du juste. Vous désirez cette association, bonnes gens, et je la désire comme vous; mais, ou le juste et l'utile ne sont que deux aspects de la même idée, et dans ce cas ne vous préoccupez pas de les associer, ils sauront bien s'associer tout seuls; ou ils sont des idées absolument distinctes, et cette fois ma raison trébuche! Si le juste est un pôle de la vérité, si l'utile en est un autre, et si tous les deux, sur une question donnée, peuvent être situés, l'un au nord, l'autre au sud, je ne sais plus de quel côté me diriger; si j'ai deux boussoles et qui divergent l'une avec l'autre, autant vaudrait pour moi que je n'en eusse aucune (72)!

Billevesées que toutes ces théories prétendues!

Non, il n'y a pas le juste et il n'y a pas séparément l'utile, il y a comme conception la plus haute du juste et de l'utile, il y a comme sommet des deux l'idée commune et unique de l'autonomie de la personne humaine.

Dans ce concept qui est le premier principe et la dernière conclusion de toute la science politique ou qui est, pour mieux dire, à lui seul toute la science politique, le droit de punir est-il inclus? Assurément, dans l'idée de l'autonomie de chaque individu humain, j'arrive bien à trouver celle d'une sanction, pour le cas où un homme empiète sur le droit d'un autre homme; mais cette sanction qu'est-elle? Ce n'est pas le droit de punir, c'est le droit de remettre les choses dans l'état où elles eussent dû être maintenues, c'est le droit de réprimer, c'est le droit de contraindre, et par la force au besoin, à cesser son injustice celui qui usurpe sur autrui.

L'idée d'autonomie de la personne humaine ne renferme donc pas celle d'une justice expiatoire à exercer par les hommes les uns à l'égard des autres, elle ne renferme pas le droit de punir. Voyons maintenant si, en restant strictement placés au point de vue de cette idée, et en tentant une autre voie que celle du droit de punir, nous ne trouverons pas un moyen légitime et efficace, le seul légitime, le seul efficace de nous protéger contre les transgresseurs du droit.

II. QU'EST-CE QUE LE COUPABLE?

J'ai déjà affirmé que c'était un être mal organisé ou ignorant, que c'était un mineur soit par le vice de son

organisation physique, soit par l'insuffisance du développement de ses facultés.

Que d'abord le coupable soit souvent un homme dont l'organisation cérébrale est vicieuse, c'est là un point hors de conteste. Les anatomistes et les physiologistes, je ne parle que de ceux qui ont souci de rechercher la vérité à tous risques, ceux-là ont maintes fois constaté le fait, maintes fois ils ont constaté chez certains grands criminels que le cerveau était défectueux, que tel ou tel lobe était adhérent et tel ou tel autre atrophié! Vérification de nature à troubler profondément la conscience de nos juges!

Vous envoyez un homme à l'échafaud, vous décidez qu'il sera privé de la liberté pour toute sa vie; mais ce n'est pas lui seulement qui est l'infirme ou l'ignorant, ce n'est pas lui seulement qui est le coupable, c'est vous aussi, juges qui osez prononcer de telles sentences!

J'ai dit que ceux qu'on nomme des scélérats sont des infirmes, des hommes incapables par nature de se rendre compte de leurs actes, ou qu'ils sont des ignorants. Sur le premier point, j'ai fait mon enquête et j'en dénonce le résultat (73); reste le second.

A côté du groupe des infirmes, placez celui des ignorants, des ignorants par l'esprit ou des ignorants par le cœur, faites un dénombrement exact, faites-le statistiques en main, et, je vous le garantis, vous aurez tous les criminels.

Pour quiconque, en effet, admet l'idée d'un individu autonome, pour quiconque déduit de cette idée la conséquence nécessaire, irréfutable, que les droits, les

devoirs, les intérêts sont solidaires, pour celui-là il ne saurait y avoir de doutes; et ce jugement, même *à priori*, s'imposerait : s'il n'est un infirme, le criminel est un ignorant.

Répéterons-nous notre démonstration sur le fond: répéterons-nous que chacun ne peut avoir son droit qu'à la condition de ne rien prendre du droit des autres, que celui qui prend aux autres a un droit anormal, qu'il a un droit monstrueux, que partant il n'a pas son droit! Redirons-nous aussi que le titre du droit pour chacun est dans une qualité qui pour chacun est la même; chacun est homme, voilà pour chacun le titre du droit; si tu méconnais en moi le droit et le titre d'homme, tu méconnais en toi ce droit et ce titre, et la question n'est plus que de force ou de ruse; entre nous deux le rempart du droit est renversé.

Donc, puisqu'un homme ne peut en offenser un autre sans s'offenser lui-même, puisqu'il y a solidarité entre tous les membres de la famille humaine, qu'ils aient le teint blanc, le teint jaune ou le teint noir, qu'ils descendent de cent souches ou d'une seule, quiconque manque à cette solidarité n'y manque que parce qu'il ne la comprend pas, et, s'il ne la comprend pas, cela ne peut tenir qu'à un vice de sa conformation physique ou à un défaut de développement de ses facultés.

Voilà la philosophie que renferment les statistiques des délits et des crimes. Avant de pénétrer dans les masses, ces idées, je le sais, demeureront longtemps la conception de quelques penseurs isolés.

Mais, dans cet ordre, je me nomme raison, — c'est pour moi l'évidence, — et c'est aussi à cause de cela

que je me nomme conviction! Si, pour être acceptée, mon idée doit attendre des siècles, elle attendra, non pas que, personnellement, je sois détaché de mon temps et que j'entende renoncer à exercer sur lui la part d'influence, si petite qu'elle soit, qui pourrait être la mienne; j'aime mon temps, j'ai conscience de mes devoirs envers lui, et, même quand je le censure le plus vivement, c'est encore une manière pour moi de l'aimer et de chercher à le servir. Que si les hommes de ma génération continuent de penser autrement que moi sur ce point, ce que j'ai à déclarer sera net :

Je prédis aux sociétés, quelles qu'elles soient, que, tant qu'elles n'en seront pas venues à confesser l'idée vraie, l'idée scientifique telle que je me suis efforcé de l'exposer, c'est en vain qu'elles chercheront des systèmes de pénalité et des répressions efficaces, elles n'en trouveront pas, elles n'arriveront à en trouver qu'à mesure qu'elles se dirigeront davantage du côté de ce qui est la vérité, de ce qui est la science, de ce qui, par conséquent, est aussi la justice.

Toutefois, je veux donner une autre réponse; les voies à suivre pour vulgariser une idée sont nombreuses, et il y a bien des degrés dans la vulgarisation d'une idée.

Examinons donc si, dès ce jour, il n'existe pas un moyen de faire apparaître à la foule l'idéal nouveau; or, ce moyen existe, il s'appelle l'instruction et la diffusion de la morale.

Mais, quand je parle de l'instruction, j'en veux une d'une certaine espèce; quand je parle de la morale, je ne veux pas de la première venue.

Sur l'instruction, j'ai dit ailleurs et je redirai plus

loin comment j'en conçois l'organisation, le plan, les programmes.

Quant à la morale, c'est le lieu de s'y arrêter. La première chose que je regrette, c'est que les morales soient multiples; j'en regrette une seconde, c'est que toutes soient atteintes d'un vice profond à mon sens, car ce sont des morales religieuses, et, dans notre Occident, des morales chrétiennes!

Or, les morales chrétiennes sont éminemment antisociales; toutes sont empreintes du plus complet esprit d'égoïsme, et, quant à la sanction, toutes l'ajournent jusqu'à un avenir qui n'est pas de ce monde et qui ne repose que sur une conception mystique. « Fais le bien, enseignent-elles, pour obtenir une certaine récompense dans le ciel! Évite le mal pour ne pas être atteint d'un certain châtiment dans l'enfer! » Et alors qu'arrive-t-il? L'homme se dit : « La récompense et le châtiment sont problématiques; dans tous les cas, ils sont loin! je crois voir où est mon intérêt positif et immédiat; allons du côté de cet intérêt; une récompense ou un châtiment qui ne viendront que plus tard, s'ils doivent venir, c'est trop peu pour m'arrêter! »

Donc, les morales chrétiennes ne peuvent pas être un frein contre les mauvaises passions et contre les mauvaises actions.

Donc aussi, pour toutes les sociétés politiques, c'est là l'inévitable conclusion : le premier souci doit être d'éliminer ces morales.

Ah! que de fois, pour ma part, en contemplant cette belle philosophie grecque qui évolua de Thalès et de Démocrite jusqu'à Aristote, que de fois, dis-je, ne me

suis-je pas pris à regretter que les rêveries orientales, le mysticisme mêlé de l'Inde, de la Perse, de la Chaldée et de la Judée s'alliant aux visions poétiques de Platon, fût venu projeter son ombre entre l'antiquité grecque et nous! que de fois n'ai-je pas regretté que l'esprit moderne n'eût pas construit directement sur les solides bases posées par le génie d'Athènes! nous ne serions pas depuis dix-huit cents ans les victimes de la superstition chrétienne; le moyen que je cherche pour guérir l'ignorance radicale de la foule des hommes, je crois que nous l'aurions en nos mains; la morale serait une chose de raison, la morale serait une science!

Édifions-la cette science, en procédant d'abord par un écart absolu de tout enseignement chrétien et de tout enseignement religieux; les éléments de la morale nouvelle seront simples, facilement démontrables, accessibles à tous. Et ceux qui ne pourront aller plus loin que ces éléments, s'y tiendront, et ce sera déjà beaucoup qu'ils les possèdent; ce sera assez pour leur faire entrevoir, sinon pour leur faire voir tout à fait que l'homme ne gagne rien à être l'ennemi de l'homme, qu'il y perd au contraire infiniment.

Or, qui sait si, la pratique aidant, car la morale qu'on ne pratique pas n'est une morale que par le nom, qui sait donc si, les œuvres étant inspirées par une idée scientifique, on n'ira pas ensuite de soi-même un peu plus loin? Quand l'homme est une fois dans la voie de la science et de la vérité, tout lui est un moyen pour pénétrer plus avant.

Telle est ma seconde réponse.

Vous acceptez, je le suppose, ma double réplique;

mais je vois poindre une nouvelle objection et je vais au devant.

Vous me montrez la société actuelle en proie à un antagonisme d'intérêts qui peut-être n'est pas profond; qui ne saurait être profond; mais qui, à la superficie, s'atteste par des faits constants.

Pour prendre un exemple tragique, voici un homme très-honnête, très-laborieux, très-capable; cet homme, cela se voit, ne peut trouver du travail et il est sans pain. Il a un enfant qui a faim. On refuse au père, non pas seulement le travail, mais encore le pain nécessaire pour nourrir l'enfant! Si je suis le père, croyez-vous que j'hésiterai? Non, j'entrerai chez le boulanger, je volerai un pain; entre le mal de laisser mourir mon enfant de faim et celui de porter atteinte à la propriété, qui pourtant, à mes yeux, participe à l'inviolabilité de la personne humaine, entre les deux termes de cette alternative, je me déciderai à voler le pain (73)!

Dans l'état actuel, il y a donc antagonisme des intérêts, au moins pour des cas donnés, et alors que faire? Ce qu'il faut faire, c'est mettre les choses peu à peu (car je n'ai jamais prétendu que le progrès pût se réaliser en un instant), c'est mettre, dis-je, les choses peu à peu en un tel arrangement que ces conflits deviennent de plus en plus rares. Et cela est une question d'éducation, de mœurs et d'institutions.

L'éducation, l'instruction, voilà, en définitive, les moyens auxquels nous sommes toujours ramenés. Ouvrez et consultez les états officiels du crime; quels sont les hommes qui, pour la plupart y figurent? Sont-

ce les riches, sont-ce ceux qui appartiennent aux classes aisées? Non, ce sont les pauvres! et pourquoi, répéterai-je encore, pourquoi n'est-ce pas vous, homme opulent, à la place de ce misérable, qui êtes condamné au bagne, et qui subissez la mort? Peut-être parce que, au lieu d'être issu d'une famille nécessiteuse, vous êtes né dans une famille qui pouvait vous donner de quoi satisfaire à vos besoins; peut-être parce que, au lieu d'avoir croupi dès le jeune âge dans une ignorance à la fois intellectuelle et morale, au lieu d'avoir eu sous les yeux le spectacle des mauvais exemples, au lieu d'avoir été corrompu dès le jeune âge, vous avez été élevé par des parents éclairés et honnêtes!

Or, ce *peut-être* n'est-il pas terrible? N'est-il pas abominable?

Je comprends bien que, dans l'état actuel, l'enseignement moral scientifique, même répandu avec la rapidité la plus grande, je comprends bien que cet enseignement n'aura jamais que la valeur d'un moyen atténuant et d'un palliatif; je n'ignore pas certes qu'il y a autre chose à entreprendre, car aucune question, quand il s'agit de la société, ne saurait être traitée et résolue isolément; toutes les questions sociales se tiennent; c'est la chaîne électrique qu'on ne peut toucher en un point sans en ébranler tous les autres; mais il faut commencer!

Je conclus : je m'étais demandé ce que c'est que le coupable; tout d'abord j'ai répondu : un fou ou un ignorant; je veux encore ajouter : un homme qui souvent, par le crime de la société, de vous, mon concitoyen, et de moi, subit des influences presque irrésistibles.

III. QUE DOIT ÊTRE LA PEINE?

Nos prémisses commandent la solution de ce nouveau point : la peine doit être un essai de guérison ou une entreprise d'éducation.

D'abord, quant au fou, il faut le donner à soigner aux médecins ; la prison, pour le fou, doit se transformer en hôpital.

Dans certains systèmes de pénalité, on parle de la puissance de la peine par l'exemple, de la nécessité de l'intimidation. Or, faites même, si vous le voulez, abstraction des idées que j'ai exposées, quelle plus puissante pénalité exemplaire, quelle plus terrible force d'intimidation que de dire à un homme : « Si tu prévariques, sais-tu à quoi tu t'exposes? A aller à la maison des fous ! »

Pour celui qui, au lieu d'être un fou, est un ignorant, la prison doit devenir école et c'est à un moraliste qu'il faut le confier.

Ainsi, l'homme qui était le geôlier n'est plus, c'est un savant qui le remplace, un savant dans un large sens, physiologiste et moraliste en même temps, surtout un cœur pénétré profondément de l'amour des hommes.

Regrettez-vous vos systèmes pénitentiaires de l'âge présent? Regrettez-vous la cellule, cette chose antisociale et inhumaine, capable de faire honte à la barbarie elle-même? Tous les premiers, vous en êtes peu satisfaits de vos systèmes, car, au temps où cette société était encore vivante, vous ne faisiez qu'entasser les projets de réformes, chaque année en voyait éclore un, et la meilleure preuve que vos systèmes de répression ne

valent rien, c'est qu'outre que vous ne croyez pas vous-mêmes à leur efficacité, il est avéré qu'un grand nombre de ceux sur lesquels les portes de vos prisons se referment chaque jour, ce sont des récidivistes !

Ne vous hâtez donc pas de crier à l'utopie contre ceux qui ont une conviction absolument différente de la vôtre, car la pire utopie. c'est votre idée, ou plutôt d'idées vous n'en avez aucune, vous tâtonnez, et, cherchant à marcher ainsi, vous ne faites que trébucher et tomber à chaque pas.

La peine doit-elle être irréparable? Doit-elle être perpétuelle? Un homme, quel qu'il soit, a-t-il le droit de décider, touchant un autre homme, que cet autre homme est incapable de jamais revenir à la conscience du droit et du bien? On peut sans doute poser ces questions quand on se place à un autre point de vue que le mien. et même quand on se place au point de vue qui est le mien ; ce que j'admire c'est qu'on ose les trancher par l'affirmative !

Quant à moi qui pense que le coupable est un fou ou un ignorant, je professe en même temps que personne n'a le droit de dire qu'on ne parviendra pas tôt ou tard à faire rentrer dans la conscience de ce fou ou de cet ignorant la notion du bien.

Mon procédé, pour chaque cas, serait expérimental, et c'est pour cela que je n'admets pas que l'on condamne *à priori* un homme à une peine perpétuelle. Le jour où il apparaît que la cure est faite, que l'ignorance est dissipée, ce jour-là cessent le droit et le devoir de priver l'individu humain de sa faculté la plus précieuse, de sa liberté d'homme (74).

Résumons-nous :

Qu'est-ce que le coupable? Un homme qui, dans tous les cas, ne *sait* pas !

Qu'est-ce que le droit de punir? C'est le droit et le devoir qu'a la collectivité sociale de chercher à redresser la raison de l'individu dont le cerveau est malade, ou à éclairer celui de l'individu sain d'esprit pour lequel n'a pas lui l'idée du droit.

Qu'est-ce que la peine? C'est le moyen à employer pour atteindre à ces buts.

Il est bien temps de revenir à notre article; le commentaire, au surplus, s'en trouve tout fait! A quel système appartient-il? A celui de l'utilité sociale. Il porte bien qu'on ne doit décerner que « les peines *évidemment* et *strictement* nécessaires », et encore « que les peines doivent être *proportionnées* au délit »; mais ce sont là des généralités qui ne nous donnent aucune mesure de justice et qui sont tout à fait vides. Qu'est-ce qu'une peine *évidemment* et *strictement* nécessaire? Quel est le criterium de la nécessité d'une peine? Où prendre la base de la proportion à établir entre la peine et le délit? Voilà des questions qui exigeaient une réponse. En définitive, j'ai grand'peur que, sous l'inspiration d'un texte où les idées de droit individuel, de solidarité des droits et des intérêts, sont aussi complétement tenues dans l'ombre, j'ai grand'peur, dis-je, que si l'on prend pour guide un pareil texte, on n'édicte les législations pénales plus douces ou non, je n'en sais rien, que celles qu'a connues le monde jusqu'ici, mais tout aussi peu raisonnées!

Condorcet, chose étrange de la part d'un homme qui

a eu de magnifiques aperceptions du droit nouveau, Condorcet, sur ce point, avait rédigé son projet en termes identiques. Eh bien, ce qu'il y a à dire, c'est que tout en étant un des esprits les plus éclairés et un des cœurs les plus hauts de la Révolution française, Condorcet, dans cette occasion, est tombé en pleine contradiction avec lui-même. Et, quant aux rédacteurs de notre article 15, ils n'ont pas vu que ce texte heurtait de front la belle et si complète définition qu'ils avaient donnée de la liberté.

ARTICLE 16.

Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir à son gré de ses biens et de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.

Avant d'apprécier cette disposition, il est utile que nous jetions un coup d'œil sur la théorie du droit de propriété et sur l'histoire de la propriété.

Voyons d'abord la théorie.

J'ai déjà démontré bien des fois, pour ma part, que la propriété est, dans un certain ordre, la conséquence la plus immédiate de la liberté de l'homme (75).

L'homme a des besoins, il a des facultés, il est une activité. Pour satisfaire ses besoins, pour développer ses facultés, pour procurer à son activité tout le champ qu'elle est capable de remplir, il faut qu'il ait recours aux choses extérieures. Mais les choses extérieures ne peuvent lui rendre tous ces différents services que s'il est en mesure de les affecter à son usage comme il l'entend,

et pour cela il est indispensable qu'il les marque du sceau de sa personnalité, en d'autres termes, qu'il se les approprie. La nécessité de la propriété individuelle se trouve donc par là même établie.

Mais quel sera pour chacun le fait, quelle sera pour chacun la cause qui légitimera cette appropriation? Ce ne peut être que l'effort que fera chacun pour se rendre ainsi lui-même maître d'un plus ou moins grand nombre d'objets utiles ou pour en rendre maître gratuitement un autre.

Le travail comme fait originaire, la donation comme fait dérivé, voilà donc pour chacun les deux causes normales de la propriété.

Tout homme a, d'ailleurs, des besoins à satisfaire, des facultés à développer, une activité réclamant un champ pour s'y mouvoir; donc, tout homme a le droit et le devoir de chercher à arriver à la propriété. Mais une fois qu'un homme a réalisé l'appropriation de certaines choses, qu'a-t-il à faire de ces choses? En posant le fondement du droit de propriété, j'en ai marqué la destination. Tout homme qui s'est approprié certaines choses, se servira de ces choses, s'il a conscience de son droit, s'il a conscience de son devoir, pour accomplir son rôle d'homme; il élèvera le niveau de sa vie et il emploiera ses forces nouvelles à l'accroissement de sa liberté, à l'avancement du règne de la justice et au plus grand bien de tous les autres.

Du reste, soit qu'il s'agisse pour l'individu de s'approprier les choses, soit qu'il s'agisse pour lui d'en user après se les être appropriées, la société, l'État a-t-il le droit de limiter soit la liberté de l'effort qui a pour but

l'appropriation, soit la liberté de l'usage de la chose appropriée? Que de fois n'ai-je pas déjà répondu à des questions semblables! L'État qui n'est qu'une abstraction, qui ne correspond à rien de réel, à rien de vivant, qui n'est comme chose réelle et vivante que la collection des individus, l'État, en même temps qu'il doit protection aux mineurs, est tenu à la fois de respecter et de garantir la liberté des majeurs! C'est là tout son devoir et c'est aussi tout son droit!

Donc, dans la matière de la propriété non plus qu'en aucune autre, l'État n'a à dresser des barrières devant l'activité de l'individu s'exerçant d'une manière normale, et ne portant nulle atteinte au droit d'autrui. Mais n'y a-t-il pas dans cette doctrine un élément de trouble et de désordre perpétuel? Quoi! les individus vont concourir pour s'approprier les choses extérieures et ils auront ensuite le droit d'en user selon leur volonté! Ce concours ne risque-t-il pas de devenir une lutte dans laquelle les forts vaincront inévitablement les faibles? ce concours, au lieu d'un arrangement harmonique, ne va-t-il pas devenir un chaos? Cela dépend! Si je me bornais à dire qu'il ne faut pas d'intervention de l'État, je m'enfermerais dans une négation qui, en effet, pourrait bien amener le triomphe du plus fort — et l'anarchie! Mais je complète ma pensée : en proclamant pour chacun le droit et le devoir de faire effort et de travailler; en proclamant pour chacun le droit et le devoir d'user à son gré des résultats de son effort et des fruits de son travail, je n'entends pas dire que chacun ne sera pas soumis à une loi, la grande loi de l'ordre général, celle de la solidarité qui est pour l'homme le respect du

droit des autres; — je proclame le droit de chacun, mais de chacun moralisé, ayant conquis la plénitude de sa liberté et ne s'en sentant que plus étroitement relié à tous les autres!

Jetons maintenant un coup d'œil sur la propriété dans le passé.

Là encore, je ne puis que m'enfermer dans des bornes très-étroites. J'en dirai assez cependant pour qu'une idée générale se dégage des récits que je vais faire.

D'abord, écartons ces âges où l'homme se rapprochait par tant de traits des animaux supérieurs ses congénères. Dans ces âges que la science contemporaine, et c'est une de ses plus grandes gloires, est en voie de faire revivre, âge de pierre, âge de bronze, âge de fer, l'homme devait avoir aussi peu que possible le sentiment de sa liberté. En lutte avec toutes les forces de la nature, il vivait presque à la façon des fauves auxquels il était obligé de disputer son existence, et, avant qu'il pût se concevoir lui-même comme un être doué d'une liberté relative, capable de développement et de progrès, il fallait qu'il commençât par être au moins assuré de son lendemain.

L'homme primitif a eu une existence horriblement inquiète, horriblement tourmentée; donc, dans ces âges, ne recherchons rien qui puisse s'appeler le droit, la justice; ce qui règne, c'est la force, et il est à croire que, même vis-à-vis de ses semblables, l'homme primitif était souvent porté à agir, souvent même dans la nécessité de se comporter comme il le faisait vis-à-vis des bêtes fauves (76).

Nous voilà loin de l'idylle du paradis terrestre!

Avançons et suivons l'homme dans les premiers pas qu'il va faire pour sortir d'une pareille enfance.

J'emprunte à Condorcet une hypothèse qui paraît bien près d'être confirmée par l'observation scientifique.

Condorcet, qui ne connaissait pas les âges primitifs, imagine que les peuples ont passé successivement par trois états originaires, qu'ils ont été chasseurs d'abord, puis pasteurs, enfin agriculteurs. Le jour où est née l'agriculture, l'homme a pu commencer à voguer à pleines voiles sur la nef de la civilisation.

Dans les deux premières périodes, la propriété n'existe pas ou plutôt elle ne s'applique qu'à des objets qui sont de première nécessité pour le chasseur ou pour le pasteur; c'est là l'idée de Condorcet.

Dans la troisième période, l'homme s'approprie le sol pour une saison; il est nomade; quand la moisson est faite, il va poser plus loin sa tente; puis, au retour de la saison favorable, l'appropriation recommencera.

Il importe peu que le détail soit exact dans cette vue de Condorcet; il suffit que la vue en elle-même le soit. Or, l'observation des mœurs des peuplades sauvages n'infirme pas, en ce qu'elle a d'essentiel, l'idée de l'auteur de l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain.*

Quand l'homme arrive à se fixer, quand il devient sédentaire, ce qui est un nouveau pas en avant, comment accomplira-t-il la transition de la propriété temporaire à la propriété permanente? C'est à toute une tribu d'abord qu'appartiendra la propriété, c'est ensuite à la famille; et, plus tard, quand les sociétés s'organiseront, c'est à la caste que la propriété appartiendra.

On ne s'étonnera pas que la propriété familiale se

rencontre aux plus anciennes époques historiques, alors qu'on retrouve aussi cette propriété à des époques relativement beaucoup plus récentes, car, pour peu qu'on ait réfléchi sur le passé du monde, on a dû s'apercevoir que certaines idées, certaines institutions survivent pendant fort longtemps à l'époque qui les a vues naître; elles survivent en se transformant, et, ce qui peut faire illusion, parfois même elles survivent avec de grandes solutions de continuité. Le présent est certainement fait de débris qui appartiennent à toutes les époques, et ce que l'on appelle le caractère d'une époque en particulier n'est que le caractère qui prédomine à cette époque. La physionomie générale des sociétés va en se modifiant sans cesse; mais, pour qui sonde les choses, il est manifeste que, même de nos jours, il subsiste plus d'un reste d'un ordre de choses que l'homme superficiel croirait depuis longtemps disparu pour le tout (77).

J'ai écarté jusqu'ici toute question de légitimité sur les origines concrètes de la propriété ; il est temps de nous préoccuper de ce point de vue.

L'homme qui le premier a enclos un terrain et qui a dit « ce terrain est à moi », a-t-il commis une usurpation? Je ne saurais répondre affirmativement comme l'a fait Jean-Jacques, car, bien sûr, cet homme n'a enclos le terrain en question que pour le rendre productif, et ceux qui eussent été tentés de le lui disputer n'avaient qu'à imiter son effort pour obtenir un résultat analogue.

L'occupation me paraît donc tout à fait légitime dans ses débuts historiques, et, quant à savoir si elle con-

serve son caractère de légitimité, question, il faut le dire, d'une importance beaucoup moindre aujourd'hui en pratique qu'en théorie, nous n'avons qu'à nous servir d'un criterium excellent et à nous demander si l'occupation correspond à la théorie de l'appropriation par l'effort personnel (78).

Mais, si la propriété n'eût eu d'autre source que l'occupation, elle eût été loin de prendre entre les mains de quelques-uns, à l'exclusion d'une foule d'autres, l'extension qu'elle a acquise. De bonne heure, je vois l'homme, et ici je parle de l'homme vivant déjà en société, je vois l'homme, dis-je, se dresser en face de l'homme et chercher à lui ravir par la force ce qu'il possède. Et ce n'est pas seulement la conquête qui vient déranger, bouleverser l'occupation primitive : c'est, à la suite de la conquête, une institution qui la continuera, qui la fera vivre d'une manière permanente et durant des siècles dans l'intimité de la société ; j'ai désigné l'esclavage.

Prenons pour exemple la nation que l'on a nommée la nation juridique par excellence, éloge bien usurpé selon moi, mais que tant de livres répètent encore! Contemplons le peuple romain; ses Prudents auront beau faire des théories sur le droit de propriété; il y a une chose qui manque dans ces théories, c'est la réponse à cette question : Qu'est-ce qui fait le titre du propriétaire? Qu'est-ce qui légitime l'appropriation de choses extérieures?

Et comment, en effet, les Romains eussent-ils pu se poser même une telle question sans sentir qu'elle mettait en péril et faisait crouler tout leur édifice social?

Cette nation, qui a vaincu le monde et qui, par conséquent, a exercé sur la distribution de la propriété une influence si considérable, a empoisonné pour des siècles la source de la propriété! Grâce aux Romains, maîtres du monde, c'est la conquête, c'est l'esclavage qui, d'une façon directe ou indirecte, ont fondé les premières assises de la propriété des temps modernes

Voyez combien à Rome l'esclavage fut une cause active et puissante de développement et d'acquisition de la richesse; à la fin de la République, tout le travail s'accomplissait par les mains des esclaves. La traite était organisée sur la plus large échelle. Des pirates crétois et phéniciens allaient sur les côtes de l'Asie Mineure et dans les îles de l'Archipel ravir toute la population mâle qui était valide ; les publicains s'associaient à cette chasse à l'homme, ensuite on en venait vendre le produit à Délos, et un jour on estima qu'entre le lever et le coucher du soleil dix mille esclaves avaient été livrés à des *entrepreneurs* romains.

Je dis à des entrepreneurs, car il faut savoir que beaucoup de gens s'étaient avisés de réunir des troupeaux d'esclaves, afin de spéculer sur leur travail. Toutes les grandes opérations s'accomplissaient au moyen du travail servile, et, bien entendu, le bénéfice de ces opérations appartenait aux capitalistes qui avaient su amasser assez d'argent pour acquérir une quantité suffisante de bétail humain (79).

Les fortunes romaines s'étant ainsi édifiées, et en grand nombre, sur ces infâmes spéculations, ai-je tort de dire que la propriété romaine est une des hontes de l'histoire du monde? Et quand on vient ensuite célébrer

les mérites d'un droit qui n'a pas même eu souci de sonder et de purifier les sources de cette propriété empestée, ne suis-je pas fondé à prétendre qu'il y a dans de tels panégyriques l'oubli le plus absolu possible de ce qui constitue la moralité et la dignité de l'espèce humaine?

Si j'examinais maintenant la propriété du moyen âge, de cette époque qui, quant à elle, a bâti sur le servage, de cette époque où les grands propriétaires ont été avant tout des guerriers, souvent des brigands et des malfaiteurs de la pire sorte, je ne lui trouverais pas des titres juridiques meilleurs qu'à la propriété romaine. Cependant il y a dans la propriété du moyen-âge une semence qui lèvera, il y a un germe qui grandira pour s'épanouir quelque jour dans le triomphe du droit et de la justice. Au moyen-âge, beaucoup de terres se trouvaient incultes : les régimes de force s'usent tous à la longue, c'est là l'honneur de la race humaine et c'est ce qui en assure le progrès ! Alors les habitants des villes, ceux qui étaient arrivés peu à peu à s'affranchir du servâge, entreprirent le défrichement de ces terrains en jachère; ils rompirent le sol, c'est pourquoi on les appela des gens de *rupture* ou de *roture*, et ces roturiers auxquels une partie des domaines qu'ils avaient rompus, défrichés, fut concédée par les propriétaires, ces roturiers devinrent ainsi les fondateurs de la propriété légitime (80).

Mais, de ces premiers commencements à une transformation complète de la propriété romaine et féodale, il y a, on le conçoit, un intervalle immense, et aujourd'hui, encore, en fait de propriété, nous vivons sur les débris romains et sur les débris féodaux, et nous conti-

nuons d'autant plus longtemps à vivre sur ce vieux fonds que l'idée qui seule légitime la propriété arrive moins rite à se dégager à nos yeux, que, par conséquent, nous sommes moins d'accord pour chercher à la réaliser plus constamment et plus complétement dans les faits. Cette idée, c'est que la propriété, à part l'élément dérivé de la donation, doit être pour chacun le fruit de son travail; or, quel homme de bonne foi oserait affirmer que, même de nos jours, l'immense majorité des riches n'a point en ses mains une portion des fruits du travail des autres?

Abordons maintenant l'explication de l'article 16; après ce que je viens d'exposer, cette explication pourra être brève.

La simple lecture de l'article 16 montre bien que les hommes de la Révolution ne possédaient que d'une façon fort imparfaite l'idée de la propriété. C'est ainsi qu'ils ont rangé parmi les objets possibles de ce droit non-seulement les fruits du travail et de l'industrie, mais en outre les biens et les revenus.

Le pléonasme est évident; les mots *biens* et *revenus* ne peuvent rationnellement désigner des choses différentes des *fruits du travail et de l'industrie;* autrement ce qu'ils désigneraient ne serait pas une propriété légitime. Cependant, bien que, chargée de détails qui en altèrent la netteté, cette définition contient un grand progrès, elle renferme l'idée vraie, elle nous indique les fruits du travail (le mot d'industrie est de trop) comme l'objet légitime de la propriété.

C'est, au surplus, à Condorcet qu'il faut imputer les défauts et attribuer le mérite de la rédaction de l'art. 16.

Son article 18 est conçu à peu près dans les mêmes termes et les auteurs de la Déclaration de 93 n'ont eu que la pensée de le reproduire.

Robespierre avait proposé une autre rédaction, il voulait que l'on déclarât que : « la propriété est le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer de la portion de biens qui lui est garantie par la loi. » C'était la vieille définition que les légistes se transmettent depuis des siècles, définition qui laisse dans l'ombre la base sur laquelle repose la propriété et qui implique que la loi, je veux dire ici la décision du plus grand nombre, est la régulatrice suprême du droit de chacun, de la propriété comme du reste. M. Louis Blanc a commis l'aberration de préférer la définition de Robespierre à celle de Condorcet, et il n'y a nul lieu de s'en étonner de la part de ce publiciste mystique qui croit à l'existence propre du droit social et qui le place avant le droit individuel.

Il est temps de conclure sur la question de la propriété.

Une école, celle des économistes, enseigne, comme je le fais, que la propriété doit être individuelle. Cette école pense aussi que l'État ne doit pas intervenir dans les rapports sociaux, en tant qu'il s'agit de la richesse. Je suis d'accord avec les économistes sur ces deux points ; mais je m'en sépare radicalement sur deux autres.

Les économistes s'en tiennent à l'affirmation du droit individuel. Quant à moi, je pose, à titre de prémisse, le droit individuel, parce que les faits comme la logique sont d'accord pour m'enseigner à poser cette prémisse, mais la logique comme les faits m'enseignent aussi à en faire sortir la solidarité humaine. Le droit individuel tout

seul ce serait le conflit perpétuel et cela pourrait devenir le chaos ; la solidarité humaine, conséquence nécessaire du droit individuel, c'est l'harmonie et l'ordre vrai.

Par ce premier point, il est facile de comprendre ma seconde dissidence avec les économistes. Ceux ci disent: « Laissez faire, laissez passer » ; mais, en disant cela, ce n'est que l'action gouvernementale qu'ils entendent éliminer. Je suis certes bien loin de penser et de dire qu'en tant qu'ils font cette élimination, les économistes n'accomplissent pas une chose excellente ; je ne nierai pas non plus que cette élimination ne puisse entraîner des conséquences importantes ; mais je m'empresse d'ajouter que l'école des économistes ne voit pas le problème, car il ne s'agit pas seulement d'éliminer l'action gouvernementale ; et, quand même je ne me placerais qu'au point de vue purement juridique, je dirais encore que la formule des économistes est tout à fait insuffisante.

J'affirme qu'au point de vue purement juridique, c'est le droit social tout entier qu'il faut écarter de plus en plus ! mais ces termes là, malgré leur forme, ne sont encore qu'une négation, et c'est une affirmation exacte et précise, une affirmation scientifique qu'il faut que nous arrivions à poser. C'est-à-dire que, lorsqu'on aura déblayé le terrain en détruisant les chaînes et les jougs qu'une fausse économie a acceptés et réclamés jusqu'ici, il y aura encore à demander à la science d'indiquer quels sont les rapports nécessaires entre les individus ; or, la science politique ce n'est pas seulement un point de vue juridique ; la science politique, c'est une idée morale, c'est aussi une idée économique (81).

Et cette double idée, ce serait trop peu, sans aucun

doute, qu'elle fût simplement critique, il faut de plus qu'elle soit organique.

La première, l'idée morale, j'en ai fourni l'esquisse; elle se résume, comme je l'ai montré, dans cette formule complète, quoique laconique : *Sois libre.*

L'idée économique, j'en ai présenté la synthèse en ces termes :

Il faut que l'arrangement social soit tel que chacun puisse se posséder physiquement et par là même intellectuellement et moralement; il faut que chacun puisse obtenir ce stock accumulé du travail sans lequel la production est impossible, il faut que chacun, ayant le droit et le devoir de travailler, comprenant ce droit et ce devoir, ait le moyen de leur donner satisfaction.

Alors ne craignez plus le conflit entre les activités individuelles, un choc entre elles n'est plus à redouter! Le respect de l'homme pour l'homme, l'amour de l'homme pour l'homme, la possibilité pour chaque individu humain de mener une existence d'homme, voilà ce que doit être l'idéal de la science politique!

Et la nouvelle phase que je prévois, au point de vue de cet idéal, pour ce qui touche à l'organisation de la propriété, aura pour traits principaux l'abolition de toute rente, l'abolition de tout salaire, l'attribution à chacun de tout le produit de son travail (82).

ARTICLE 17.

Nul genre de travail, de culture, de commerce ne peut être interdit à l'industrie des citoyens.

Cet article est la reproduction de la disposition essen-

tielle de l'article 19 de la Déclaration de Condorcet ; il se rapporte à une question fondamentale, celle de la liberté du travail.

Qu'est-ce que la liberté du travail? D'abord, si l'on prenait le mot travail dans un sens très-général, on pourrait dire que la liberté du travail est identique à la liberté de l'effort, de l'effort productif s'entend.

Toutefois, on a l'habitude de n'appeler liberté du travail que celle qui se résout dans une idée d'appropriation physique ; ainsi, pour prendre un exemple, la liberté de la presse fait certainement partie de la liberté du travail conçu dans un sens très-large ; mais, je le répète, on a pris l'habitude de spécialiser, au moins dans une certaine mesure, l'idée de la liberté du travail ; aussi me placerai-je dans mes raisonnements au point de vue de ce sens restreint.

Il est d'ailleurs indispensable d'ajouter une autre remarque ; l'acception des mots : « liberté du travail », n'ayant pas, dans l'usage, toute la généralité qu'elle comporte, l'étendue en est difficile à préciser et arbitraire ; car, toutes les fois que l'on rencontre des notions qui ne s'appuient pas sur une nécessité logique (et combien sont dans ce cas !), on est sûr de rencontrer des difficultés de définition.

Cependant, même conçue dans un sens restreint, la liberté du travail n'en est pas moins une liberté fondamentale. En effet, l'homme ayant droit à la propriété, ayant le devoir d'acquérir la propriété, et la propriété n'ayant de base légitime que dans l'effort propre, comment concevoir que dans un ordre dirigé du côté de la justice, la liberté de l'effort ou du travail pût être entravée?

Évidemment, si ces entraves existent, elles sont en dehors du droit, et, si elles se maintiennent, c'est par l'effet d'un préjugé pur, ou parce que l'imperfection de la science politique ne permet pas de les supprimer. La liberté du travail est, comme on le voit, corrélative pour l'homme au droit et au devoir de propriété.

Mais pénétrons davantage dans le sens des mots : liberté du travail. D'abord, il est manifeste que cette liberté embrassera tous les travaux, j'entends tous ceux qui rentrent dans le sens restreint dont nous venons de convenir. Donc, il est inutile de parler alors de tel ou tel travail en particulier. Cette remarque a sa valeur, à cause de la manière dont les auteurs de la Déclaration de 1793 ont rédigé l'article 19.

Du reste, nous y reviendrons en abordant le commentaire direct de cet article.

La liberté du travail a pour antithèse le monopole ou plus exactement l'interdiction faite d'une manière générale à tous les citoyens de se livrer à certains travaux.

Je dis à certains travaux, car le régime de l'interdiction ne s'applique, même dans les États les plus despotiques, qu'à un nombre relativement fort peu considérable de branches de la production. Qu'on examine d'ailleurs les monopoles d'État, car les interdictions absolues se ramènent habituellement à des monopoles de cette sorte, et l'on verra que si l'on prenait à tâche d'organiser l'État d'après les données de la science politique, ces monopoles s'évanouiraient d'eux-mêmes.

Ainsi, par exemple, en France, le monopole de la fabrication de la poudre et celui de la fabrication et de la vente du tabac sont très-clairement dans ce cas ; ils

tiennent au vice de notre organisation financière et de notre système d'impôts.

Quant aux monopoles qui existent au profit des particuliers, ils peuvent être ramenés à deux classes : les uns ont un caractère tout-à-fait légal, c'est-à-dire que, dans un grand nombre d'États, le gouvernement s'attribue le droit de créer des monopoles au profit de certains individus ou de certaines corporations. Ces monopoles-là sont extrêmement dangereux ; au surplus, comme tous les monopoles, ils sont sans base juridique ; ils ne pourraient en obtenir une que tout autant que la collectivité des individus consultée consentirait à monopoliser telle ou telle branche d'industrie, et encore y a-t-il lieu d'ajouter immédiatement que ce qui aurait été décidé à cet égard la veille, pourrait être changé le endemain. Car il n'y a pas de droit contre le droit et l'individu lui-même n'a pas le droit d'abdiquer son droit d'individu.

D'autres monopoles tiennent au fond de l'organisation sociale. Et, il faut bien le dire, ces monopoles-là ne peuvent être détruits d'une manière absolue ; on ira en les atténuant de plus en plus ; mais, à moins qu'il n'y ait égalité absolue dans les conditions (or, cette égalité absolue est un idéal irréalisable) toujours il existera des individus qui auront les ressources matérielles nécessaires pour se livrer à des entreprises non accessibles à d'autres.

Un des principaux buts de la société politique est sans doute d'améliorer et de transformer progressivement cet état de choses ; en d'autres termes, la science politique doit tendre progressivement à donner à chacun la

faculté d'exercer dans la plus large mesure possible son droit de travail. Par là, se dégage un nouvel aspect de la thèse. En effet, quel est un des obstacles les plus graves à ce que chacun puisse exercer toute espèce de travail? C'est que, toutes différences de facultés intellectuelles mises à part, — et on aperçoit ainsi le lien qui rattache la question d'instruction à celle de la liberté du travail, — toutes différences donc de facultés intellectuelles tenues dans l'ombre, chacun n'a pas à sa disposition l'instrument du travail, à savoir le capital.

Un des moyens incontestables de fournir cet instrument à ceux qui ne l'ont pas se trouve dans le crédit. La question de la liberté du travail et celle du crédit deviennent ainsi connexes. Je me bornerai à signaler ici le crédit qui reste à fonder et qui est le crédit accordé à l'honnêteté et à l'intelligence de l'individu, le crédit personnel. Car, jusqu'à présent, il est vrai de dire, selon le proverbe populaire, qu'on n'a prêté qu'aux riches, à ceux qui avaient des sûretés réelles à offrir. Or, la propriété est appelée à se généraliser de plus en plus, et, parmi les mesures propres à amener cette généralisation, le crédit personnel figure au premier rang, le crédit personnel est le meilleur moyen d'accélérer l'universalisation de la propriété.

A quelles conditions le crédit personnel peut-il se fonder? Ce serait entrer sur le terrain économique spécial que d'aborder cette question, et ce n'est point ici le lieu de la traiter (83).

Mais, pendant que, cherchant dans la contemplation de l'histoire le sens de l'énigme de la civilisation et de la destinée humaine, nous découvrons péniblement les

lois qui règlent l'évolution des sociétés, et que, plus péniblement encore, pour la réalisation de ces lois, nous apportons tous, à notre su ou à notre insu, le contingent de notre activité propre, voilà qu'une théorie se présente qui prétend renouveler en un instant la face des choses et inaugurer en un instant le règne de ce droit si considérable, le droit du travail. Et que propose cette théorie? Une chose bien simple, en vérité, de substituer un mot à un autre, et, à la place du *droit du travail*, de décréter le *droit au travail* (84).

Par malheur, il est douteux que les hommes qui ont employé cette formule : « droit au travail », en aient bien compris la valeur. Le droit, dans le sens technique, désigne une règle sanctionnée par une coercition extérieure ; si l'on proclame le droit au travail en rangeant ce droit parmi les droits techniques, il faudra donc accorder à celui qui le réclame une action pour le faire valoir. Mais alors les objections se présentent en foule. Contre qui cette action sera-t-elle donnée? Et, pour le cas où le jugement ne serait pas obéi, en quoi se résoudra cette action?

L'action ne pourrait être donnée que contre les êtres moraux appelés Commune, Département ou État. Mais, si ces êtres moraux n'ont pas de droit propre, n'ayant pas de patrimoine propre, ils ne peuvent non plus avoir des obligations propres. Tous les droits qui peuvent leur appartenir, toutes les obligations dont ils peuvent être tenus sont des droits et des obligations délégués.

Les individus composant la Commune, le Département, l'État ont-ils délégué à l'association dont ils sont membres, l'obligation de pourvoir de travail ceux qui n'en

ont pas? Et, s'ils ont fait cette délégation, ne vont-ils pas être libres de la retirer quand il leur semblera bon? — Mais alors la question se pose d'individu à individu; l'individu aura-t-il le droit d'en actionner cinq cents autres ou cinq millions d'autres, pour leur demander du travail? Sous ce nouvel aspect, le point se résout de lui-même, et il est bien manifeste que l'individu n'a pas plus de droit contre cinq cents autres ou contre cinq millions d'autres qu'il n'en aurait contre un seul; c'est la thèse du droit individuel retournée. La question du droit au travail, présentée comme je viens de le faire, revient donc à celle de savoir si l'individu peut avoir contre l'individu une action pour obtenir du travail; or, la solution négative est évidente.

Mais ceux qui ont proposé le droit au travail n'ont certainement pas eu la pensée d'organiser un droit d'action tendant à faire avoir du travail à chacun. Ils ont eu dans l'esprit une certaine organisation sociale dans laquelle l'individu, sans avoir besoin de recourir à une action en justice, pourrait faire valoir son droit au travail. Quelle est cette organisation? Elle ne peut être que la concentration entre les mains de l'État de tous les instruments de travail, de toute la production, de tout le travail. L'État absorbant les individus, l'État propriétaire, industriel, commerçant à la place des individus, voilà l'autre partie de l'alternative dans laquelle nous place fatalement l'idée du droit au travail.

Et encore sommes-nous en droit de supposer qu'en admettant même cette concentration, les choses pourront bien n'aller point toutes seules. En effet, si, par impossible, à un jour donné, le droit au travail était

refusé à un seul individu, comment cet individu s'y prendrait-il pour faire valoir ce droit, et devant quels tribunaux actionnerait-il l'État devenu l'unique propriétaire, l'unique industriel, l'unique commerçant? Finalement, il faudrait donc supposer que la moralité sociale est assez grande, et que le mécanisme économique est assez parfait pour qu'aucun citoyen ne soit exposé à se voir privé, à un jour donné, de la faculté de travail; finalement aussi, on voit que c'est dans une sanction, qui n'a plus rien de politique, que les partisans d'une pareille théorie placent leur espérance. Or, tout en nous proposant d'éliminer le plus possible le droit technique, nous n'avons pas trouvé le moyen de nous en passer.

Du reste, dès le moment qu'on cesse de reconnaître à l'individu un droit d'action pour contraindre les autres à lui fournir du travail, le droit au travail devient pour les autres entièrement inoffensif et pour l'individu lui-même entièrement stérile; et on pourrait le proclamer sans qu'il changeât rien à l'ordre existant. Que si l'on compte alors sur une organisation sociale dans laquelle l'État se substituerait en tout à l'individu, j'ai fait, ce me semble, de cette idée suffisante justice pour n'avoir nul besoin d'y revenir.

Mais je veux bien encore aller plus loin; je veux bien supposer qu'une action pourrait exister. En quoi se résoudrait-elle, et par la force même des choses? en une sanction de dommages-intérêts, car, en dehors de l'organisation communiste, les différents groupes sociaux, la Commune, le Département, l'État, ne peuvent avoir en tout temps du travail à donner à tous ceux qui en demandent; or, conçoit-on des tribunaux prononçant

en pareil cas entre la société et les individus, et fixant discrétionnairement la somme qu'à défaut de travail la société devrait fournir aux individus?

Comme on le voit, avec le droit au travail, on marche de chimère en chimère; et il n'y a que des esprits absolument étrangers aux conceptions scientifiques qui aient pu proposer la reconnaissance d'un tel droit. La formule vraie est celle de droit du travail, de liberté du travail. Quant à la réalité correspondante, elle est relative et progressive comme toutes les réalités; j'entends par là que la science, en cette matière comme dans toutes les autres, ne peut faire autre chose que d'indiquer l'idéal vers lequel il faut nécessairement que les sociétés se dirigent, et aussi les moyens les plus propres à se rapprocher de cet idéal.

Nous serons à même, au surplus, de constater, en commentant l'article 21, que c'est à ce texte que les socialistes contemporains ont emprunté l'idée du droit au travail.

Jetons, en terminant, un coup d'œil sur l'histoire de la liberté du travail en France.

C'est Turgot, comme l'on sait, qui, dans le préambule de l'Édit sur l'abolition des jurandes et des maîtrises, a, pour la première fois, proclamé la liberté du travail. L'ancien régime, en effet, avait remis l'organisation du travail aux mains de l'État, et l'État avait réparti tous les métiers et toutes les industries en corporations dénommées jurandes ou maîtrises. Ces corporations étaient soumises à des règlements édictés par l'autorité publique, et, pour exercer un métier ou une industrie quelconque, il était d'abord indispensable de faire partie de la corporation à laquelle appartenait ce

métier ou cette industrie. Or, c'était la corporation elle-même qui était appelée à décider si elle admettrait de nouveaux membres dans ses rangs. Trois degrés devaient d'ailleurs être franchis ; il fallait être en premier lieu reçu apprenti, compagnon ensuite, et enfin maître. Les maîtres décidaient si les compagnons devaient être élevés à leur propre niveau. Rien, à coup sûr, de plus oppressif qu'une organisation semblable; en même temps qu'elle empêchait les individus d'exercer telle industrie que bon leur semblait, elle paralysait l'esprit d'invention et le progrès général, car il suffisait qu'un homme manifestât une aptitude plus distinguée que celle des autres, pour que les maîtres, qui ne se souciaient nullement alors de l'avoir pour concurrent, se liguassent contre lui et l'empêchassent d'arriver à la maîtrise. Or, faute de parvenir à ce degré suprême, l'ouvrier végétait toute sa vie parmi les compagnons.

En faisant décréter la suppression des jurandes, Turgot amena la réalisation d'un progrès considérable; l'habileté et le talent cessèrent d'être des obstacles à ce que ceux qui en étaient pourvus se fissent leur place au soleil; quant aux femmes, exclues des corporations et condamnées ainsi dans une foule de cas à une inévitable misère, elles obtinrent dans cet ordre un bénéfice qui, même aujourd'hui, leur est ménagé bien parcimonieusement dans le reste et qui est le bénéfice du droit commun.

C'est donc parmi les réformes les plus justes et les plus utiles qui aient été accomplies au dix-huitième siècle que peut être rangée l'abolition des jurandes, et c'est même avant la Révolution française que cette réforme s'est accomplie.

L'édit d'abolition fut en effet rendu au mois de février 1776. Du reste, le Parlement de Paris lutta avec une opiniâtreté extrême contre l'introduction d'une pareille nouveauté, et il ne fallut rien moins qu'un lit de justice pour triompher de sa résistance et lui imposer l'enregistrement de l'édit de 1776.

On pourrait se demander si Turgot, en faisant prendre la grande mesure sur laquelle j'insiste en ce moment, avait le sentiment complet du principe qui en formait le fond. Il est indubitable qu'il ne l'avait pas, et tel économiste qui, de nos jours même, parle sans cesse de la liberté du travail a sûrement une compréhension fort médiocre de l'idée qu'il préconise. En effet, constituer la liberté du travail, ce n'est pas seulement déclarer que chacun pourra exercer librement le travail qui lui conviendra; c'est, en outre, mettre, autant que possible, chacun à même d'exercer librement ce travail. Par là, comme on le voit, la question prend de tout autres proportions que celle de la simple abolition des jurandes. Et, pour ne citer qu'un cas, s'imaginerait-on, par exemple, que l'homme qui manque des choses les plus nécessaires, se trouve, pour discuter le prix de son travail, dans les mêmes conditions que le capitaliste auquel il s'adresse? Sans doute, il ne s'agit pas de forcer les choses, car nous nous agitons dans le monde du relatif; il ne s'agit pas de soutenir qu'il faudrait commencer par abolir l'inégalité des conditions pour arriver à réaliser la liberté du travail; mais ce qu'il faut se rappeler c'est que le relatif, pour l'homme, c'est aussi le progressif, et là comme ailleurs, en matière de rapports économiques, ce qu'il faut proclamer bien

haut, c'est que tant que, dans l'acception habituelle du mot, il y aura des *pauvres*, c'est-à-dire des gens n'ayant pas assez, tant que, selon la même acception habituelle, il y aura des *riches*, c'est-à-dire des gens ayant avec excès, la solution pratique sera au-dessous de ce qu'elle doit être et il existera une large marge pour que la solution pratique arrive à être tout ce qu'elle peut être.

Les auteurs de la Déclaration des droits de l'homme n'avaient, en économie politique, que des idées fort peu avancées ; tout au plus étaient-ils en état d'entendre celles qu'avait énoncées Turgot. Aussi, faut-il considérer l'article 17 comme ayant été inspiré bien plutôt par la pensée de ne pas séparer les individus en classes, que par l'idée de consacrer le principe de la liberté du travail, entendu comme il doit l'être. En effet, si les hommes de la Convention eussent bien compris ce principe, il eût été impossible que, dans l'ordre de la législation civile, ils adoptassent les dispositions despotiques que renfermait leur projet de code, notamment en matière de successions *ab intestat* et testamentaires et en matière de contrats (85).

ARTICLE 18.

Tout homme peut engager ses services, son temps, mais il ne peut se vendre ni être vendu ; sa personne n'est pas une propriété aliénable.

La loi ne connaît pas de domesticité ; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie.

Le principe formulé par le premier alinéa de ce texte est celui de l'inaliénabilité de la personne humaine. Ce

principe, je n'ai pas besoin de le redire, contient toute la science politique ; c'est sous une autre forme, le principe : *Sois libre.*

Donc, à vrai dire, notre alinéa fait double emploi avec les articles 2 et 6. Mais enfin l'on conçoit bien que, dans l'état d'imperfection où est encore de nos jours la science politique, il puisse être utile de proclamer une déduction du principe de liberté, aussi évidente d'ailleurs que celle qui est écrite dans l'article 18 ; l'homme est libre et lui-même il n'a pas le droit d'aliéner sa liberté. Mais comment se fait-il qu'étant libre il n'ait pas le droit de renoncer à sa liberté? C'est qu'en y renonçant, il tomberait dans une absolue contradiction ; ce qui fait qu'il est libre, c'est qu'il est homme; or, pour détruire dans sa personne le droit à la liberté, il faudrait qu'il détruisît dans sa personne son titre à la liberté, sa qualité d'homme. Mais, à supposer que cela lui fût possible, il ne pourrait plus alors traiter de sa liberté, car au moment où il le ferait, il n'y aurait plus aucun titre.

Cette proposition, à savoir que la personne humaine n'est pas aliénable, est, à son tour, grosse de déductions en tous genres. C'est de cette prémisse que découle en particulier la condamnation logique de l'indissolubilité du lien conjugal ; c'est cette même prémisse qui nous conduit à dire que tous les contrats devraient être rachetables ; c'est elle encore qui fait que l'inaliénabilité imposée aux choses, soit par la loi, soit même par la volonté des individus, est contraire au droit.

L'inaliénabilité me ramène ainsi complétement à mon principe fondamental, à l'autonomie de la personne humaine.

Remarquons que, comparée avec la première phrase de notre alinéa, la seconde paraît contenir dans la forme une opposition, et sans doute cette opposition existait-elle au fond de la pensée des rédacteurs de notre article. Ils semblent s'être imaginé que l'homme qui engage ses services, son temps, n'engage pas sa personne et qu'il se produit alors un fait bien différent de celui qui aurait lieu si un individu se vendait ou était vendu ; or, c'est de là qu'ils ont conclu que, tandis que la vente devait être défendue, le louage devait être permis. La conclusion se trouve être exacte quoique la prémisse soit défectueuse; dans les deux cas en effet c'est bien de sa personne que l'homme traiterait également; mais, si le louage, appliqué à l'homme, ne doit pas être repoussé comme la vente, c'est que le louage de services, même dans la théorie du droit civil actuel, n'enlève pas un seul instant à l'individu la possibilité de ravoir sa liberté : tout louage de services se résout dans une obligation de faire; or, nul individu, quand il s'agit de choses personnelles, telles que des services, ne peut être contraint à faire; chacun peut se libérer d'une obligation de cette sorte en payant des dommages-intérêts; donc, la théorie du droit civil ne contredit point ici l'idée de l'inaliénabilité de la personne humaine, et c'est pourquoi le louage de services doit être permis.

La seconde proposition contenue dans l'article 18 est un pur précepte moral; elle n'y a été insérée que pour réagir contre un ordre de choses où les individus des différentes classes étaient séparés dans l'opinion comme dans la loi par un intervalle immense; elle découlait suffisamment d'ailleurs des idées de liberté et d'égalité.

On peut se demander si, en tant qu'il porte sur des services personnels proprement dits, le contrat de louage ne tendra pas à disparaître davantage de jour en jour. L'histoire répond d'une façon affirmative. Les procédés inventés par les modernes en une foule de matières qui exigeaient autrefois une grande dépense d'efforts personnels sont un sûr garant que de ce côté l'Humanité s'affranchira de plus en plus de sa sujétion d'origine et que de ce côté aussi elle se soumettra de plus en plus les choses extérieures.

D'où je conclus à la fois que le louage qui a pour objet les services personnels conservera un champ de moins en moins étendu et qu'en tant qu'on emploiera encore les autres pour ces sortes de services, les travaux auxquels ils auront à vaquer auront un caractère de moins en moins grossier et repoussant (86).

Que l'on rapproche du reste entre elles, à ce point de vue, différentes époques de l'histoire et l'on constatera que, tandis que, par exemple, à Rome et au moyen âge, le nombre des individus appelés à rendre des services personnels était considérable, par comparaison il est de nos jours fort restreint (87).

ARTICLE 19.

Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

La disposition principale de cet article est un hommage rendu à l'idée que la propriété n'est qu'un des aspects de la liberté ; cependant dans la liberté il y a des gradations à établir, il y a des choses qui tiennent plus immédiatement à la personne et d'autres qui en dépendent moins immédiatement; quand il s'agit des premières, le consentement de l'individu lui-même serait impuissant à les lui enlever; au contraire, c'est l'individu qui est juge du point de savoir s'il entend ou non conserver les secondes; mais, dans tous les cas, il n'en peut être dépouillé sans son consentement.

Voilà le principe avec son développement; toutefois notre texte, dans sa partie finale, y apporte une exception, il veut que le droit du propriétaire fléchisse, lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige.

Cette fin de l'article 18 renverserait, à elle seule, toute la théorie de l'autonomie, toute celle de la solidarité des droits, des devoirs et des intérêts, si elle n'exprimait pas une idée d'une valeur toute contingente et toute concrète. J'entends par là que, dans un temps et dans un pays donnés, il peut arriver sans doute que sur un certain point, le corps social et l'individu ne sachent point en-

trer en conciliation. Prenons un exemple : une majorité estime qu'une voie publique doit être tracée à travers tel domaine et celui auquel ce domaine appartient résiste. Peu importe, en définitive, que ce soit la majorité en question ou l'individu qui ait raison; ce qui est grave c'est qu'il y ait conflit et que l'individu doive céder ! Mais à quoi tient le conflit? Uniquement à ce que, d'un côté ou de l'autre, il y a une appréciation erronée de l'intérêt propre. Et, pour ne supposer que le cas où la majorité a raison, j'affirme que si l'exécution de la voie publique est profitable à la collectivité prise en masse, il est impossible qu'elle ne soit pas également profitable à l'individu; car, ce qui est la vraie loi économique, c'est la corrélation, c'est la solidarité des intérêts, et si, dans le milieu social actuel, l'antagonisme règne à la place de la solidarité, la cause en est que les conditions du libre concours entre les individus sont faussées par une foule de protections accordées aux uns et refusées aux autres, par une foule de restrictions et de prohibitions.

D'ailleurs, quand je parle de l'intérêt de l'individu, je prends ces mots dans leur acception la plus large, je ne limite pas l'intérêt de l'individu à tel ou tel point de vue, je l'étends à tout ce qu'embrasse la plénitude de l'activité humaine, et, comme cet intérêt ainsi compris a mille faces, je ne m'étonne pas que, dans l'état d'anarchie où nous vivons, l'individu, faute d'une éducation suffisante, n'aperçoive pas tous les aspects que cet intérêt revêt et en vienne à résister dans des cas où sa raison éclairée devrait lui persuader de consentir.

Toutefois, comme il n'y a pas de juge compétent pour

décider entre la majorité et lui, le point de vue rationnel, c'est évidemment que la majorité impose le moins souvent possible sa volonté à l'individu.

La conclusion pratique de cette manière de voir est fort simple; il ne faut user de l'expropriation que dans le cas où la nécessité publique l'exige, comme le dit à merveille l'article 19, et c'est bien à tort que les lois modernes ont remplacé le mot de nécessité par celui d'utilité. D'abord, en droit, le second de ces mots ne vaut pas dans l'espèce le premier; ensuite, en fait, quoiqu'il puisse exister des divergences sur l'appréciation de la nécessité, il y en a encore de bien plus grandes possibles sur celle de cette chose moins définie et moins circonscrite, l'utilité.

Ajoutons avec l'article 19 que l'indemnité accordée à l'exproprié doit être juste, c'est-à-dire suffisante, et préalable, c'est-à-dire qu'on doit d'abord compenser par un payement en argent la valeur des biens-fonds dont on prive l'individu. Par là on peut voir aussi quelle doit être la direction d'une loi d'expropriation selon les différents lieux. Il est clair que là où la solidarité morale est le moins sentie, là où la solidarité économique est aussi la moindre entre les individus d'un même pays, l'expropriation aura plus souvent à intervenir. Mais cela n'empêchera pas un législateur sage de la restreindre dans les limites où la nécessité publique l'impose (88).

ARTICLE 20.

Nulle contribution ne peut être établie que pour l'utilité générale. Tous les citoyens ont droit de concourir à l'établissement des contributions, d'en surveiller l'emploi et de s'en faire rendre compte.

Comme le précédent, cet article est presque identique à celui de la Déclaration de Condorcet. Dans la pensée de ses auteurs, il devait avoir, avant tout, une valeur d'abrogation ; en effet, les idées qu'il énonce sont évidentes par elles-mêmes, étant posées les bases que nous connaissons déjà ; mais, dans l'ancien régime, il existait des contributions qui n'avaient en vue que l'intérêt d'une classe ; telle était la dîme prélevée au profit du clergé (89). Or, on conçoit fort bien que la première phrase de notre article ait fait allusion à ce genre de contributions, en décidant d'ailleurs qu'il ne pourrait plus exister ; on conçoit cela, dis-je, en se plaçant au point de vue historique ; mais philosophiquement, je le répète, dans un État où la propriété serait proclamée identique à la liberté, et où d'autre part l'impôt apparaîtrait ce qu'en raison il doit être, il n'y a pas matière à doute sur le point de savoir si l'impôt peut être établi dans l'intérêt, non pas seulement d'une classe, mais même d'un plus ou moins grand nombre d'individus, alors que cet intérêt n'est pas celui de la collectivité tout entière.

Ainsi donc, le premier caractère de l'impôt c'est de se rapporter à un service public, c'est-à-dire à un service

qui intéresse tous les citoyens; mais si l'impôt a trait à un service où est en jeu l'intérêt de tous les citoyens, chaque citoyen est évidemment tenu de supporter l'impôt dans la mesure où il peut le faire, et par conséquent aussi, comme le déclare la fin de l'article 20, il a le droit et le devoir de concourir à l'établir, d'en surveiller l'emploi et de s'en faire rendre compte : toutes ces déductions s'enchaînent.

Et voilà pourquoi c'est une criante injustice et une monstruosité dans certains États, que, pour avoir qualité d'électeur et d'éligible, il faille payer une quotité déterminée d'impôts, tandis que le fait même que l'on paye des impôts quelconques implique en droit la faculté de participer à l'établissement et au vote de l'impôt! Ou il faut en effet oser déclarer que le contribuable continue d'être, comme au temps jadis, taillable et corvéable à merci, ou bien il faut reconnaître que c'est nécessairement un citoyen, c'est-à-dire un individu apte à participer à la direction de la chose publique; entre ces deux idées il n'y a pas de terme moyen.

Mais il existe un côté de la question que notre article tient absolument dans l'ombre; c'est celui du fondement de l'impôt, et j'ajouterai sur ce point quelques mots.

Jusqu'à présent les financiers, on en doit convenir, n'ont fait qu'une médiocre dépense d'esprit abstrait, et ils ont professé une bien étrange doctrine. N'ont-ils pas tenu pour une maxime de haute science politique que le meilleur impôt est celui que le contribuable acquitte avec le moins de répugnance? A ce point de vue, la question du fondement de l'impôt ne peut plus être posée d'une façon théorique; elle comporterait des solutions

aussi variables que le tempérament et les habitudes des populations. Qu'on ne parle plus de justice ni d'utilité ; il s'agit uniquement de procurer des revenus à l'État, et le tondeur qui saura le moins faire crier les brebis sera proclamé le plus habile de tous.

Une pareille pratique non-seulement n'a rien à démêler avec la raison scientifique, mais elle n'appartient même pas à une conception empirique quelque peu sérieuse. En effet, tout en ne s'occupant pas de relier le point de vue de l'impôt aux autres points de vue de la science politique, un empirisme sérieux s'inquiéterait de la raison et du bon sens. Tel n'est pas, répéterai-je, le point de vue des hommes qui ont en général géré jusqu'à présent les finances des États ; ce qu'ils veulent, c'est que les caisses se remplissent, et lorsqu'elles sont pleines, ils déclarent que leur système est excellent. Or, jusqu'à présent aussi la masse a partagé cette illusion.

Mais la réalité des choses est autre, et la question de l'impôt dans l'agencement économique ne peut être isolée du reste. Si les caisses de l'État se remplissent, et que la production devienne moins active, et que la consommation devienne plus chère, et que les salaires s'abaissent, et que la misère du plus grand nombre s'accroisse, l'oligarchie qui tient l'État en ses mains pourra se complaire dans une quiétude égoïste (quiétude bien imprudente d'ailleurs et bien éphémère), l'État, cela est sûr, n'en ira pas moins de mal en pis.

La question du fondement de l'impôt se rattache par un lien direct à celle de la propriété. Nous savons que pour chacun la propriété est le droit aux fruits de son travail ; du reste, en parlant des fruits du travail,

je ne désigne pas seulement les fruits du travail actuel, mais encore ceux qui forment le produit accumulé du travail antérieur, ou en d'autres termes le capital. Or, l'impôt est un sacrifice que le propriétaire doit faire à l'effet de pourvoir aux dépenses communes; mais, dans la doctrine de l'autonomie de l'individu, les dépenses communes ne sont que les dépenses restées indivises entre tous les membres de la collectivité comme se rapportant aux services qui ne peuvent non plus être divisés entre les mêmes membres; donc, au fond les dépenses, dites communes, ne sont que des dépenses privées d'une certaine sorte; et, de même qu'un homme qui veut mettre une économie bien entendue dans sa maison, fait porter sur ses revenus, et d'une manière exclusive, les dépenses de sa maison, ainsi en doit-il être également pour la part de dépenses privées qu'il a à sa charge comme membre de la collectivité, et qui doit servir à défrayer cette autre maison embrassant la sienne propre, qui a nom l'État.

Voilà la proposition fondamentale à laquelle conduit la raison spéculative lorsqu'elle scrute le problème de l'assiette de l'impôt. Donc, c'est l'impôt unique sur le revenu qui seul correspond aux indications de la raison spéculative (90).

En pratique, cet impôt unique devra-t-il se diversifier? La réponse ne saurait être la même pour les divers États. La science pose un principe; le progrès pratique est de faire triompher de plus en plus ce principe dans les faits. Mais il est évident qu'en général les transitions ne peuvent être omises; il est non moins évident qu'il ne s'agit jamais d'arriver à un absolu, qu'il s'agit seu-

lement de réaliser, à un instant donné, la perfection relative la plus haute possible à cet instant.

Ce qu'il faut condamner sans hésiter, c'est toute pratique qui méconnaît le principe et se met en dehors; une fois dans le principe, la pratique pourra être plus ou moins timide ou plus ou moins audacieuse; elle poura commettre des erreurs; mais, dans tous les cas, ces erreurs seront de nature à fournir un enseignement profitable; elles n'engageront pas la société dans une voie autre que celle où l'individu doit trouver l'accomplissement de sa destinée.

En France, l'idée de l'impôt unique n'est pas nouvelle; c'est l'honneur du maréchal de Vauban d'avoir, dès le siècle de Louis XIV, proposé le principe d'une dîme qui remplacerait tous les impôts, pèserait sur tous les citoyens et résoudrait un problème que, même de nos jours, les sociétés continuent de laisser indécis.

L'impôt doit-il être proportionnel ou progressif? La proportionnalité a une apparence d'équité qui séduit; mais, quand on y regarde de près, il est facile de voir qu'elle constitue une suprême iniquité. Pour s'en rendre compte, il suffit d'un raisonnement bien simple : il y a, cela est certain, un minimum de revenu au-dessous duquel un homme ne peut vivre; si vous imposez ce minimum dans la même proportion que le revenu double de celui-là, l'individu qui a ce dernier revenu vivra à l'aise malgré l'impôt double qu'il paiera; l'autre au contraire qui n'a payé qu'un impôt simple sera obligé de prélever cet impôt sur ses besoins réguliers. Du reste, sans même se placer dans l'hypothèse d'un homme qui n'a juste que le revenu nécessaire pour

vivre, si l'on considère deux individus tous les deux riches, mais d'une manière fort inégale, l'un ayant 25,000 francs de rente, l'autre 100,000, n'est-il pas évident qu'en demandant à l'un 1,000 francs pour l'impôt et à l'autre 4,000 francs, vous obligerez celui qui a le revenu de 25,000 francs à faire un sacrifice relativement plus considérable que celui qui a un revenu de 100,000 francs; car il est moins lourd de payer 4,000 francs lorsqu'on a 100,000 francs de rente que d'en payer 1,000 quand on a 25,000 francs de rente. Donc, ce n'est pas la proportion qui est juste, c'est la progression. Mais comment déterminer la progression et comment éviter qu'elle ne soit arbitraire? Il y a pour cela à tenir compte d'éléments compliqués et qui ne sont pas toujours faciles à apercevoir; mais là, comme ailleurs, c'est le propre de l'homme qui sait les principes et qui a l'aptitude nécessaire pour les appliquer, de trouver la formule concrète des solutions théoriques. Au surplus, contrairement à l'école communiste ou collectiviste, je suis loin d'être partisan des gros budgets. Il n'est pas douteux, selon moi, que, dans un État bien ordonné comme dans une maison bien réglée, les dépenses doivent être réduites au minimum, et que, par conséquent, les taxes nécessaires pour couvrir ces dépenses doivent avoir pour tendance de diminuer le plus possible. Il y a même en ce qui concerne l'État, à la différence d'une maison particulière, une raison spéciale excellente pour que les budgets, en dépenses comme en recettes, soient enfermés dans les bornes les plus strictes, c'est qu'il faut laisser à l'initiative privée le soin d'organiser elle-même les moyens de satisfaire aux besoins collectifs (91).

Si la vie sociale est intense, et l'on doit s'efforcer de la rendre telle, les individus sauront bien se grouper, s'associer pour faire tout ce que réclame l'intérêt de la collectivité. Et ainsi pensé-je, avec John Stuart Mill, que, même dans l'état actuel, l'initiative privée est apte à remplacer en général l'État dans la plupart des services publics. Je n'excepterais formellement que les voies de communication, l'entretien des côtes, des ports, en un mot les matières pour lesquelles les individus ne comprennent pas suffisamment que tous les intérêts des membres de la collectivité sociale sont identiques.

ARTICLE 21.

Les secours publics sont une dette sacrée. La Société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler.

La première proposition de cet article est exacte; je n'y reprendrai que l'expression de sacrée qui n'ajoute à l'idée aucune force et je dirai simplement que les secours publics sont une dette de la société.

D'ailleurs, cette première proposition a le défaut d'être vague dans sa forme; c'est sans doute ce qu'ont compris les rédacteurs de la Déclaration des droits; aussi ont-ils développé leur pensée dans une seconde affirmation.

D'après la seconde phrase de l'article 21, les secours publics seraient dus:

1° Aux citoyens malheureux, sans travail et qui sont aptes à travailler ;

2° Aux citoyens malheureux hors d'état de travailler.

Ces secours consisteraient à procurer aux premiers du travail, à fournir aux seconds une pension qui suffise à leur entretien.

Pour les premiers, ce que pose notre article, c'est bien évidemment le droit au travail et il le pose comme un principe donnant droit à l'individu de s'adresser à la société pour obtenir du travail.

Est-il vrai que la société soit tenue d'une dette, dans le sens technique, envers les citoyens malheureux, sans travail et qui sont aptes à travailler?

Formulée dans ces termes, la question est, nous le savons, aussi mal posée que possible.

Je n'ai besoin, en effet, que de rappeler :

Que la société n'est qu'une collectivité embrassant un certain nombre d'individus ;

Que, par sa nature, cette collectivité n'a ni plus de droits ni plus de devoirs que les individus dont elle est composée ;

Que ce n'est que par suite d'une convention expresse ou tacite que la société peut acquérir des droits et être tenue de devoirs plus étendus.

Cela étant, de même qu'un individu proprement ne doit pas du travail à un autre ; de même la collectivité des individus représentée par la société proprement ne doit pas non plus du travail à ses différents membres, car je ne sache pas qu'il existe de conventions ni expresses ni tacites par lesquelles les sociétés en général

s'engagent à fournir du travail à ceux qui n'en auraient pas.

Et puis ces conventions existassent-elles, n'est-il pas évident qu'elles reposeraient sur la base la moins stable et que la volonté qui les aurait créées aurait toujours le droit de les anéantir?

Je ne reviendrai pas à ce qui concerne l'action, j'en ai dit plus haut assez pour faire comprendre les impossibilités pratiques contre lesquelles on se heurterait en reconnaissant à chacun le droit d'exiger du travail de la collectivité sociale, au besoin par voie d'action.

Il est probable, au surplus, que les rédacteurs de l'article 21 n'ont pas songé à une telle sanction; ce qui paraît avoir été bien plutôt dans leur pensée c'est que la collectivité sociale, sans intervention de tribunaux, fixerait d'une manière générale et abstraite la quotité de ce qu'elle devrait. Et l'on se trouverait ainsi aboutir à une institution bien connue et dont les résultats sont jugés, à une sorte de taxe au profit des pauvres; seulement, il y aurait ceci d'étrangement aggravant, qu'étant appuyée sur un droit en principe reconnu à tous, la taxe au profit des pauvres devrait prendre des proportions tout à fait indéfinies.

Or, finalement et à part même toute théorie communiste, quelle institution serait plus en dehors des lois naturelles, laquelle, si elle pouvait exister, serait plus en dehors de l'ordre vrai, que celle du droit au travail? L'individu, en effet, ne peut avoir son autonomie, l'individu ne peut se posséder lui-même, que s'il est par lui-même, à tous risques, l'arbitre de son propre sort.

Comme on le voit d'ailleurs, les socialistes contempo-

rains auxquels on a rapporté le mérite de l'invention du droit au travail n'ont été, en somme, que les plagiaires de l'article 21 (92).

Ces socialistes auraient bien dû, dès lors, ce semble, être quelque peu éclairés sur la valeur de l'idée qu'ils s'appropriaient, rien qu'en considérant combien était vague et insuffisante la formule qui la consacrait dans l'article 21.

Allons-nous conclure que les rédacteurs de cet article aient entièrement fait fausse route? Ne reconnaîtrons-nous pas, au contraire, qu'ils ont entrevu sinon une vérité, du moins l'ombre d'une vérité ?

Non, les rédacteurs de l'article 21 n'ont point totalement erré ; ce qui leur a manqué, c'est une conception rationnelle générale des rapports économiques, et c'est faute d'avoir été en possession d'un principe suffisamment compréhensif, c'est faute d'avoir su soumettre à ce principe l'ensemble de leurs déductions, qu'ils sont arrivés à affirmer le droit au travail dans le sens technique.

Dégageons donc l'idée vraie ; cette idée est celle-ci : tout homme est une activité ; toute activité a le droit et le devoir de produire, par conséquent de travailler ; mais c'est sur elle-même et sur elle seule que cette activité doit compter pour faire emploi d'elle-même. La seule chose qu'elle ait le droit d'exiger des autres, c'est que ceux-ci ne fassent point obstacle à cette mise en œuvre, mieux encore c'est que la société puisse s'organiser d'une telle sorte que l'instrument de travail ne se dérobe plus à celui qui veut s'en servir.

Quant à l'obligation morale, elle existe certainement

dans ce rapport comme dans tous les autres ; j'entends que c'est une obligation morale de la part de celui qui a aujourd'hui l'instrument de travail de le mettre à la disposition de celui qui ne l'a pas et qui en demande l'usage.

L'honneur des rédacteurs de l'article 21 est donc d'avoir compris que l'idéal est que dans la société le travail soit à la disposition de toute activité (93).

D'ailleurs, deux grandes critiques résultent de ce qui précède pour l'état social actuel.

La première, la plus importante des deux, c'est que l'instrument de travail est encore si bien accaparé par le petit nombre que l'immense majorité est hors d'état de se le procurer autrement que par le bon plaisir de ce petit nombre.

La seconde, c'est que ce petit nombre est loin d'avoir même la simple conscience de l'obligation morale qui lui incombe, et qu'il n'a nul souci de mettre l'instrument du travail à la disposition des activités en souffrance.

L'article 24 de la déclaration de Condorcet est corrélatif à notre article 21, sauf que Condorcet n'avait pas posé le faux principe du droit au travail ; après avoir dit, lui aussi, que les secours publics sont une dette de la société, il s'était borné à ajouter que c'était « à la loi d'en déterminer l'étendue et l'application ». Mauvaise rédaction assurément et qui a dû pousser les auteurs de notre Déclaration vers l'erreur plus explicite dans laquelle ils sont tombés. En effet, la loi telle que l'entendait ici Condorcet, c'était bien ce que désignaient aussi sous ce nom les auteurs de la Déclaration de

93, à savoir l'expression de la volonté du pouvoir social.

Pas plus donc que les auteurs de la Déclaration de 93, Condorcet n'eut dû répugner à la proposition contenue dans l'article 21 de notre Déclaration des droits.

Telle est la conséquence à laquelle l'oubli de l'admirable définition de la loi qu'avait donnée le grand Montesquieu conduisit les esprits les plus éminents de l'époque de la Révolution. Je ne saurais, pour mon compte, trop insister sur ce point, car c'est ce même oubli ou c'est cette ignorance d'une bonne définition de la loi qui continue de corrompre aujourd'hui toute la science politique.

Que si d'ailleurs, pour ce qui se rapporte aux individus qui n'ont pas de travail et qui sont en état de travailler, l'article 21 mérite la grave censure que je viens de développer, il ne saurait au contraire être trop vivement loué en ce qui concerne les individus qui sont hors d'état de travailler.

Ceux-là sont de véritables mineurs ; ils sont mineurs en ce sens, en effet, que certaines facultés leur font défaut, et, puisqu'il en résulte pour eux une impossibilité de se suffire, il n'est que strictement juste que la société se fasse leur tutrice.

Du reste, j'ai déjà exposé en un autre écrit quelle était ma façon de penser sur ce point. Je n'admets l'obligation juridique de la société que lorsque l'obligation juridique de la famille, celle des enfants ou des père et mère, ne peut être exécutée. La société n'est pas tenue en première ligne, elle ne l'est qu'à titre subsidiaire ; mais son obligation subsidiaire est incontestable, car il

faut de toute nécessité que celui qui ne peut vivre par lui-même, parce que ses facultés sont impuissantes à lui procurer la subsistance, trouve dans les autres l'aide dont il a besoin.

L'état social, en même temps qu'il est la garantie du droit de chacun pour les majeurs, est bien évidemment aussi la garantie du droit de chacun pour les mineurs. Mais ce terme de garantie ne peut être entendu absolument dans le même sens lorsqu'il s'agit des uns et des autres; à l'homme en possession de facultés normales, il suffit de garantir la liberté pour qu'il ait son droit d'homme; à l'homme non en possession de telles facultés, il faut garantir une assistance qui vienne secourir sa liberté non encore complète ou plus ou moins détruite.

De là la base juridique de la dette de secours dont la société est tenue envers les individus qui sont hors d'état de travailler (94).

Les sociétés actuelles acquittent-elles cette dette? On peut répondre sans hésiter que non; je ne connais pour ma part aucune société où l'on en ait fait une institution appuyée sur des principes larges et rationnels; en Angleterre la taxe des pauvres n'est pas attribuée seulement à l'homme qui est hors d'état de travailler, et, si l'on y regarde de près, on verra que, dans ce pays féodal, elle n'est qu'un des mille palliatifs imaginés par l'aristocratie foncière pour maintenir sa domination croulante.

ARTICLE 22.

L'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens.

La première proposition contenue dans cet article formule une vérité évidente; personne n'est si bien doué par la nature qu'il puisse se passer d'instruction, car l'instruction non-seulement développe les facultés qui apparaissent sans qu'on les provoque et qu'on les stimule, mais elle fait pour ainsi dire surgir des facultés nouvelles, j'entends que les facultés qui, sans l'instruction, resteraient à l'état latent, deviennent par elle des instruments souvent vigoureux et puissants. Néanmoins, il faut le reconnaître, c'est une règle de morale générale bien plutôt que de droit que contient la première proposition de notre texte, et cette règle, par conséquent, serait mieux à sa place dans un traité de morale que dans une Déclaration des droits, d'autant plus que, mal comprise, elle peut devenir la prémisse d'un système dans lequel ce sera la société qui se substituera à l'activité individuelle pour répandre l'instruction, et qu'alors on verra s'organiser une éducation d'État, une instruction d'État, les pires institutions entre toutes celles qui puissent être soumises à la tutelle de l'État et recevoir pour fondement le droit social propre.

La seconde proposition que renferme ce texte doit

s'analyser en deux parties : l'une générale, l'autre spéciale à l'instruction; voyons d'abord la partie générale.

Celle-là indique déjà de quelle manière les auteurs de la Déclaration des droits comprenaient que le besoin de tous en matière d'instruction fût satisfait. C'est la société, porte notre article, qui doit favoriser, et de tout son pouvoir, les progrès de la raison.

Certes, si pour les auteurs de la Déclaration des droits l'expression « la société » n'eût désigné que l'ensemble des citoyens; si cette même expression n'eût point fait allusion à l'entité que nous savons, alors je n'y trouverais rien à redire. Oui, sans aucun doute, tous les citoyens ont le droit et le devoir de contribuer de toutes leurs forces au développement de la raison générale; dans ces termes, la proposition est incontestable et excellente. Je pense même, cette fois, qu'elle convient à merveille à une Déclaration des droits, car, ayant une portée plus précise que la précédente, elle exprime fort bien un des droits et un des devoirs — le droit et le devoir fondamental — de l'homme en société.

Mais cette proposition n'est qu'un nouvel acheminement à la dernière, à celle qui forme la conclusion de l'article, qui en révèle à la fois l'esprit et le sens exact. D'après cette dernière proposition, la société est tenue de mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens.

Sans doute, on pourrait encore équivoquer sur ces mots ; sans doute, l'on pourrait prétendre que l'expression « la société » désigne la collectivité des individus, et, s'il en était ainsi, la fin de notre texte constituerait un pur pléonasme d'idées avec la proposition qui précède; mais, dans ce second membre de phrase, le mot

société a bien évidemment le même sens que dans le premier, et c'est un être personnel qu'il désigne dans les deux.

Ce que les auteurs de notre Déclaration ont en conséquence entendu, c'est que la société, être personnel, être ayant des droits et des devoirs, doit l'instruction à tous les citoyens; ce qu'ils ont voulu exprimer, c'est que le soin d'instruire tous les individus revient à l'État. Or, ce système est radicalement faux, et la raison en est péremptoire : si l'État, dans l'ordre de l'instruction, exerce une tutelle, on peut être certain qu'il en exercera une dans tous les autres, car tous les autres dépendent de celui-là.

Lorsque l'État se sera emparé des intelligences, lorsque, dès le principe et jusqu'au bout, il aura donné à l'individu la direction que bon lui semblera, il n'y aura plus place à aucun acte de libre volonté de la part de l'individu. L'État possédera la source de toutes les résolutions, de toutes les aspirations, et l'individu ne sera plus entre ses mains qu'un outil dont il se servira, un rouage qu'il fera mouvoir à sa guise.

Nous aurions à aborder ici la capitale question de savoir comment l'enseignement doit être organisé. Ce n'est pas le lieu de traiter cette question à fond; je me bornerai à en indiquer en cet endroit le cadre.

Au point de vue idéal, il n'est d'abord pas douteux que c'est aux individus de se distribuer eux-mêmes entre eux l'instruction, et que c'est aussi à eux de l'acquérir, comme ils sauront le faire. Pénétrés de cette vérité essentielle que c'est le droit et le devoir de chacun de cultiver son cœur et son esprit, répandez en même

temps l'idée de la solidarité humaine, et vous aurez posé la prémisse d'un système d'enseignement dont les individus se chargeront ensuite de tirer et de développer les conséquences!

Que si de l'idéal nous descendons dans la réalité, alors le problème se complique, car la solution dépend dans chaque pays du degré d'avancement auquel ce pays est parvenu.

Aujourd'hui, en France, on distingue dans l'instruction trois degrés, celui de l'*instruction primaire*, celui de la *secondaire*, celui de la *supérieure*.

Je n'apprécierai pas le mérite d'une telle distinction, car cet examen me conduirait à des questions de détails que je ne saurais même indiquer ici; je me bornerai à déclarer que, à mon sens, notre distribution tripartite de l'enseignement est en principe digne d'approbation. Seulement, il y aurait lieu de s'entendre sur la question des programmes, c'est-à-dire sur le point de savoir ce qu'il convient de faire entrer dans chacune de nos trois divisions; il conviendrait en particulier d'élargir le cercle de l'instruction primaire et de réformer la ligne de démarcation qui sépare aujourd'hui l'instruction secondaire de la supérieure.

Pour donner aux mots *instruction secondaire* un sens qui ne fût pas arbitraire, il semble que l'on devrait ranger sous cette qualification toute instruction professionnelle et concrète, générale ou spéciale.

Quant aux mots *instruction supérieure*, ils s'appliqueraient alors exclusivement aux études qui dépassent le niveau utile à atteindre pour le commun des hommes.

Abordons maintenant la question d'organisation.

En matière d'*instruction primaire*, quelque enclin que je sois à supprimer partout où je la rencontre l'intervention de l'État, il me paraît indispensable que, dans la situation actuelle des sociétés, l'État soit admis à concourir à la distribution de l'enseignement le plus élémentaire. Assurément, en faisant cette concession, je suis, d'ailleurs, bien loin d'entendre que l'enseignement primaire doive constituer un monopole ou même un simple privilége pour l'État. Car, ne l'oublions pas, le droit est dans l'individu, il doit, autant que possible, rester exclusivement à l'individu, et ce n'est que, par mode de transition, que j'accepte, pour mon compte, la dispensation de l'enseignement primaire par les mains de l'État. J'estime, au surplus, que, dans le présent, rien ne réveillerait mieux l'énergie de l'initiative individuelle que la concurrence que l'État ferait aux individus dans cet ordre.

Ainsi donc, au premier degré, liberté plénière d'enseignement et en même temps action concurrente de l'État et élimination progressive de cette action ; telle est ma solution.

Quant à l'*instruction secondaire*, c'est-à-dire à mes yeux *professionnelle*, soit générale, soit spéciale, non-seulement le monopole de l'État n'y est pas admissible, mais j'exclurais même pour ma part la concurrence de l'État. C'est aux individus et à eux seuls qu'il faut réserver le droit de distribuer l'enseignement professionnel. En effet, il n'en est pas de ce second enseignement comme du premier. Dans celui-ci, il y a à peine lieu de craindre que l'État ne façonne les esprits à sa guise, car, dans cet enseignement, la pensée personnelle n'est pas

la chose saillante et prédominante ; j'entends que, tout grave qu'il est, l'enseignement primaire se ressemblera sur des points essentiels, le soin de le donner fût-il confié à des personnes ne professant pas les mêmes opinions.

Au surplus, il y a lieu de penser que, dans un régime républicain, les instituteurs primaires choisis par l'État auront tous un certain fonds d'idées libérales et progressives, et ce qui, joint à cette considération, atténue encore le danger de l'intervention de l'État, c'est qu'il faut bien espérer que les instituteurs sauront donner aux enfants un tempérament viril et l'habitude de décider en définitive par eux-mêmes.

Quand il s'agit au contraire de l'enseignement secondaire, outre que les bons instituteurs peuvent commencer à devenir plus rares, l'État, déjà admis à choisir ceux du premier degré, est impropre à jouer encore le rôle d'électeur concurrent ou même subsidiaire pour le second degré. L'appeler à le jouer, c'est donc le convier à une tâche dont il ne peut que mal s'acquitter, surtout si la nation a des dimensions quelque peu vastes.

Quelles variétés d'aptitudes ne suppose pas en effet l'enseignement professionnel ! Comment un ministre ou même une commission, placée au centre de l'État, pourrait-elle étendre jusqu'à la circonférence une vigilance, une prévoyance assez grandes pour pourvoir sur toute l'étendue du territoire à ce que les adolescents soient enseignés par les plus aptes? Le népotisme, la faveur, la négligence, mille causes peuvent s'opposer alors à ce que le choix soit bon. Et, par un contraste tout har-

monique, ce que l'État est inhabile à faire dans cet ordre, les individus y excellent ; au lieu d'une uniformité qui peut devenir la plaie de l'enseignement secondaire, les individus associés organiseront cet enseignement avec toute la variété que comporte la nature des choses, et ils sauront d'autant mieux se diriger en chaque lieu, d'après une observation raisonnée, qu'ils seront plus fortement sollicités par leur intérêt propre à ne pas commettre d'erreur. Telle ville, par sa situation, par l'aptitude de ses habitants, est destinée à l'industrie, les individus y établiront des écoles industrielles ; dans d'autres centres ce seront les sciences, dans d'autres les lettres qui paraîtront les plus susceptibles de prospérer, et l'on ne manquera pas de voir se fonder, sous l'inspiration de l'intérêt propre, des colléges pour l'enseignement — ici des sciences — et là des lettres.

Ainsi, au sein d'une unité qui résulterait de la convergence des parties différentes vers un même but, serait-il sûr que les aptitudes véritables se développeraient librement et ne seraient point étouffées par une centralisation absorbante.

Voyons ce qu'il convient d'admettre pour l'enseignement supérieur.

C'est surtout dans cet ordre que le politique, c'est-à-dire l'homme qui veut appliquer les principes, doit être embarrassé aux temps actuels ; car, s'il y a un enseignement dans lequel la pensée personnelle puisse apparaître d'une façon caractérisée, c'est assurément l'enseignement supérieur. L'enseignement par l'État, dès qu'il s'agit des hautes sciences ou plus généralement de connaissances transcendantes, cet enseignement pré-

sente les inconvénients les plus graves. Néanmoins, il y a lieu de remarquer d'abord qu'il s'adresse à des esprits déjà formés, déjà habitués à se rendre compte de l'enseignement qu'on leur donne, capables par conséquent de contrôler et de rectifier au besoin cet enseignement.

Cette observation qui est capitale diminue aussi le danger qui peut se rencontrer à ce qu'un tel enseignement soit donné par l'État. Il va, du reste, de soi que les individus devront aussi de leur côté jouir du droit de le dispenser. L'unique question est donc de savoir si l'État devra être admis, pour l'enseignement supérieur, à faire concurrence aux individus.

Or, je pense qu'avant de se prononcer sur cette question en particulier, le législateur en tout pays devra s'enquérir le plus exactement possible de la situation intellectuelle du peuple pour lequel il légifère. Si déjà ce peuple a atteint un certain développement, si l'enseignement supérieur y est recherché, s'il n'y a pas lieu de craindre que les cours des professeurs restent déserts, que les collections indispensables pour certaines branches de l'enseignement viennent à manquer, faute d'une contribution suffisante de la part des individus, que, pour la même cause, les bibliothèques fassent également défaut, il n'y a pas à hésiter, alors c'est aux individus seuls que doit être réservée la dispensation de l'enseignement supérieur. Mais bien peu de peuples en sont au point que nous venons de supposer, et si l'État ne se mêlait de subventionner les professeurs de l'enseignement supérieur, de former et d'entretenir les collections et les bibliothèques, il arriverait sans doute que,

dans la plupart des États, les professeurs qui sont précisément l'élite du corps enseignant, seraient les moins rétribués, que les collections et les bibliothèques ne se formeraient pas ou qu'elles viendraient à dépérir (95).

ARTICLE 23.

La garantie sociale consiste dans l'action de tous pour assurer à chacun la jouissance et la conservation de ses droits; cette garantie repose sur la souveraineté nationale.

Cet article définit fort bien la garantie sociale; mais là où il échoue, c'est lorsqu'il en veut indiquer le fondement.

Supposons que, à titre de postulatum, on admette l'idée absurde de la souveraineté nationale, cette idée sans doute est tout à fait propre à expliquer comment la garantie sociale peut atteindre son but; et, en vérité, il n'eût pas été bien difficile de se passer de cette conception mystique pour faire entendre que tous réunis sont assez puissants pour faire respecter le droit de chacun ; mais ce qui restera à démontrer, c'est la chose unique qui importe, à savoir quel est le principe d'où dérive la garantie sociale.

Et c'est ce principe que je veux mettre en lumière, puisque notre Déclaration n'a pas su le faire.

Les sociétés ont pour idéal d'échapper progressivement à l'antique nécessité qui a présidé à leur formation, de se constituer, par une évolution progressive, sur la base

de la liberté ; elles tendent de siècle en siècle à devenir des associations humaines.

Or, que signifie cette constatation, sinon que l'état de société, après avoir été longtemps un état de fait, devient de plus en plus un état de droit, car c'est de plus en plus la volonté des individus qui le soutient ?

Mais ce qui fait que les individus, après avoir été d'abord poussés à vivre en société par une force dont ils ne se rendaient qu'un compte peu net, ont été portés aussi, dès qu'ils ont su réfléchir sur eux-mêmes, à y vivre par une décision de leur raison, c'est qu'ils ont vu que l'état de société seul était propre à favoriser et à assurer le développement de leurs facultés.

Ainsi, la société leur est à la fois apparue comme un milieu où ils sont à même de devenir tout ce que leur nature comporte et comme une sauvegarde du droit qu'ils ont de s'efforcer de le devenir. Mais par là l'on voit d'où dérive cette idée de sauvegarde ou, comme dit notre article, de garantie sociale ; de même qu'elle a pour but le droit de l'individu, c'est aussi ce droit qu'elle a pour fondement (96).

ARTICLE 24.

Elle ne peut exister si les limites des fonctions publiques ne sont pas clairement déterminées par la loi, et si la responsabilité de tous les fonctionnaires n'est pas assurée.

Cet article a raison de dire que, pour que l'individu soit certain que la garantie sociale ne lui fera pas défaut, il faut deux choses :

1° Que les limites des fonctions publiques soient clairement déterminées par la loi;

2° Que tous les fonctionnaires soient responsables.

D'abord, si les attributions des fonctionnaires publics ne sont pas nettement définies, comment l'individu pourrait-il savoir à qui s'adresser lorsqu'un autre a violé son droit, et n'est-il pas manifeste que la garantie sociale deviendrait alors illusoire pour lui?

La délimitation des fonctions, voilà donc la première règle à observer pour donner à la garantie sociale la consistance et l'efficacité qui l'empêcheront d'être une vaine parole, qui en feront une chose réelle.

Mais cette délimitation n'est point suffisante. Il faut en outre que tous les fonctionnaires soient sous le coup d'une révocation permanente et qu'ils sachent que si, au lieu de faire tourner leur mandat au profit du droit de l'individu, ils s'en servent pour opprimer ce droit, ils s'exposent aux sévérités de la loi pénale.

C'est en ces deux points que doit consister la responsabilité des fonctionnaires, et cette responsabilité, jointe à la délimitation des fonctions, contient la formule analytique et complète de la garantie sociale.

ARTICLE 25.

La souveraineté réside dans le peuple; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable.

Le voilà donc posé ce pernicieux principe qui contribue, pour sa large part, à faire que notre siècle se con-

sume en efforts impuissants. En effet, en se proposant d'abattre la tyrannie, l'article 25 la relève sous une forme nouvelle, et il lui donne même une consistance qu'elle ne pouvait avoir dans les sociétés monarchiques proprement dites.

Qu'est-ce que la monarchie, pour qui va au fond des choses? Est-ce uniquement la volonté d'un seul s'imposant à tous, ou ne serait-ce pas tout aussi bien, au point de vue de chaque dissident, la volonté de tous — moins un seul — s'imposant au seul individu qu'elle ne comprend pas?

Eh! que me fait, en définitive, à moi citoyen d'un certain État, d'être sous le joug de quarante millions d'individus plutôt que d'un seul? En quoi ma situation est-elle changée et meilleure? En quoi mon droit est-il moins atteint et mon intérêt propre mieux sauvegardé? Et n'est-il pas possible, n'est-il pas vraisemblable même que souvent je pourrais préférer être sous le joug d'un seul que sous celui de quarante millions? Un seul peut être obligé sinon légalement, au moins moralement, à ne pas franchir certaines limites; un seul peut se dire que s'il va contre la volonté générale il se brisera infailliblement, et ainsi le sentiment de son intérêt propre, à défaut de toute autre considération, le maintiendra dans certaines bornes.

Au contraire, la collectivité sociale qui ne peut pas ne pas sentir sa force, j'entends son pouvoir de coercition, ira aux extrêmes.

La souveraineté reconnue à une nation en tant que personnalité propre, c'est donc la suppression de toutes

les garanties de droit et de fait pour les individus qui composent cette nation.

Le principe prétendu de la souveraineté du peuple n'est, en réalité, que la généralisation du principe monarchique, et voilà pourquoi il est foncièrement exact de dire que les partisans de la souveraineté du peuple sont des adhérents, conscients ou non, du principe monarchique.

Aussi, lorsque l'on scrute les origines du dogme de la souveraineté du peuple, ne doit-on pas être surpris de voir que les États qui l'ont adopté pour base aient si facilement glissé de la forme républicaine dans la forme monarchique. A Athènes, à Sparte, à Rome, entre la république et la monarchie, il n'y avait que la différence de la tyrannie, exercée par un grand nombre, à une tyrannie, exercée par un seul, et, je le répète, la tyrannie exercée par un seul peut fort bien être moins oppressive et moins dure que celle qui est exercée par la masse de la nation.

Les hommes du Dix-huitième siècle et de l'époque de la Révolution ont été des plagiaires de l'antiquité, en tant qu'ils ont admis le dogme de la souveraineté du peuple. Ces hommes, Jean-Jacques en particulier, n'avaient devant les yeux, quand ils en parlaient, d'autre idéal que celui qu'ils avaient conçu en étudiant l'histoire d'Athènes, de Sparte et de Rome.

Toutefois, s'ils eussent su seulement classer à leur vrai rang certaines idées éparses çà et là dans les écrits des philosophes du Dix-huitième siècle, les hommes de l'époque de la Révolution eussent pu se mettre en possession du vrai principe. Qu'on ouvre, par exemple, les

livres de Diderot, c'est-à-dire de l'esprit à la fois le plus prime-sautier, le plus large peut-être, et parfois le plus profond du Dix-huitième siècle, Diderot, avec sa verve étincelante, a lancé quelque part un trait auquel j'ai déjà fait allusion et que je ne dénature que dans sa forme : « Le monde ne sera heureux que lorsqu'il aura été délivré de la domination des prêtres et des rois. » Or, je n'hésite pas à dire, pour mon compte, qu'il y a plus de vraie philosophie politique dans cette boutade de Diderot que dans tous les écrits des politiques de profession !

Oui, certes, il est indispensable que l'homme se possède dans sa conscience et dans ses actes pour que l'on puisse dire de lui qu'il est libre ou en voie de le devenir. Or, cette possession, l'homme ne peut l'avoir si la superstition lui est dès l'enfance inculquée au fond de l'esprit, si elle le suit, si elle l'enveloppe à travers toutes les phases de son existence, et si en même temps il est contraint de se frayer la route, non comme il lui plairait à lui-même, mais bien comme il plaît à un étranger; car le roi, retenons-le, ce n'est pas seulement le porte-couronne, le roi c'est, par rapport à tout individu, quiconque, au nom de la force que lui procurent l'ignorance du grand nombre et l'organisation factice des sociétés, peut porter atteinte à la liberté de cet individu!

Le mot de Diderot élargi aux dimensions que lui donne la pensée contemporaine, ce mot traduit par cet autre : *Plus de pape, plus d'empereurs, plus de maîtres s'imposant par la surprise ou par la force*, ce mot, c'est la vraie prémisse de tout système de politique ration-

nelle, et si le monde humain marche vers l'avénement de la raison dans les rapports sociaux, c'est vers la réalisation de cette parole qu'il marche.

Quant à Jean-Jacques, l'inspirateur direct de notre texte, il y aurait erreur à croire que ce texte traduit exactement sa pensée; Jean-Jacques a concentré toute sa vie intellectuelle dans deux idées, l'une, celle qu'il avait au fond le plus à cœur, c'était de rendre l'homme à lui-même, de lui donner toute la somme de développement et de liberté à laquelle il peut atteindre; l'autre c'était de faire que les peuples s'appartinssent. Et, bien qu'entre ces deux idées il y eût un rapport de cause à effet, de principe à conséquence, Jean-Jacques n'a jamais aperçu ce rapport. Aussi, à cet égard, ses écrits abondent en contradictions. Parle-t-il, en effet, de l'organisation politique, il exaltera le respect dû à la loi, laquelle est pour lui, comme nous le savons, l'expression de la volonté générale; se dégage-t-il au contraire de toute préoccupation politique, il dira que l'homme ne peut être libre que dans l'état de nature, et, pour lui-même, ce qu'il préférera, ce qu'il rêvera, ce sera la vie au désert. Jean-Jacques évidemment ne conçoit pas cette idée si simple, et par là même peut-être si difficile à trouver de son temps, que ce qui seul est propre à fonder l'autorité de la loi, ce qui seul est propre à faire régner l'ordre dans la société, c'est que la loi consacre le droit de chacun, c'est qu'elle ne permette à personne d'empiéter sur le droit des autres, c'est qu'elle assure à chacun le libre développement de ses facultés, c'est qu'en un mot elle adopte la nature pour base et pour règle.

Certes, Jean-Jacques a réfléchi plus profondément que

Diderot à la question de l'arrangement des sociétés, il y a réfléchi plus constamment; plus que Diderot il est donc dans son domaine, lorsqu'il aborde ce sujet, et il est d'ailleurs probable qu'il ne se fût pas lui-même refusé à signer des deux mains la phrase humoristique de son contemporain; mais ce qui fait que, dans la circonstance, je place l'exclamation de Diderot au-dessus des écrits de Jean-Jacques, c'est qu'elle est nette (97).

Le législateur de l'époque de la Révolution a emprunté ai-je dit, à Jean-Jacques, cette affirmation sur laquelle je n'ai plus à revenir, à savoir que : « La souveraineté réside dans le peuple » ; mais, dans l'article 25, se trouve une autre hérésie qui est d'une gravité extrême et qui, d'ailleurs, découle en droite ligne de la première. Cette hérésie, c'est que la souveraineté serait une et indivisible.

Assurément, si notre texte disait cela, non de la prétendue souveraineté collective, mais du droit individuel, il énoncerait une vérité qu'on ne saurait trop approuver; oui, le droit de l'individu est pratiquement indécomposable, et le décomposer en fait, c'est le détruire; j'entends qu'en vain l'on prétendrait respecter ce droit par un côté si, en le consacrant dans un ordre, on le sacrifiait dans un autre! Supposons, par exemple, un État où le peuple jouit du suffrage universel, mais où il est livré en proie à un certain enseignement religieux, ayant pour lui l'appui des traditions et de l'ignorance. Il est manifeste qu'alors ce peuple ne sera rien moins que libre, le suffrage universel y deviendra l'instrument d'une tyrannie tout au moins religieuse; les maîtres de la conscience générale feront directement ou indirecte-

ment voter l'ensemble des citoyens à leur guise, le suffrage universel n'y constituera qu'une pure déception, il maintiendra un tel peuple dans une enfance prolongée ou bien même il le précipitera vers la ruine.

Que si, au contraire, c'est à la collectivité que l'on applique l'idée de l'unité et de l'indivisibilité de la souveraineté, il n'y a pas à dire, l'idée est insensée; la collectivité n'est pas un être, la collectivité est un agrégat d'individualités distinctes; et comme, dans la collectivité, chacune de ces individualités a justement pour elle-même un droit un et indivisible, il s'ensuit que la collectivité n'est qu'un faisceau de ces droits séparés, faisceau qui peut toujours être rompu par la dissidence d'un de ces droits uns et indivisibles. Cela a l'évidence d'un axiome.

L'article 25 nous dit aussi que la souveraineté est imprescriptible et inaliénable. Je traduis : « Le droit de l'homme sur lui-même est imprescriptible et inaliénable », et je n'ai plus alors que des éloges à décerner à l'article 25.

Rappelons-nous, au surplus, que nul publiciste jusqu'à présent n'a, aussi logiquement et aussi fermement que Jean-Jacques, exposé la doctrine de l'inaliénabilité de la souveraineté. Jean-Jacques n'ayant l'idée ni du droit de l'homme sur lui-même, ni du gouvernement direct, il déclare que le gouvernement est une délégation, un mandat, et c'est cette idée de délégation, de mandat, qui a éclairé d'un jour complet la théorie du gouvernement représentatif.

De là résulte en particulier qu'à ses yeux toutes les fonctions publiques, les législatives comme les autres,

doivent être révocables; et, en effet, ôtez la révocabilité de la délégation, ce n'est plus le déléguant qui est le maître, c'est le délégué qui le devient à sa place.

Cette conséquence de révocabilité, j'entends dire de révocabilité permanente, est d'ailleurs capitale, et elle eût bien valu la peine d'être proclamée par les auteurs de la Déclaration de 93, car elle relègue au second plan la condition de la durée temporaire et fixe des fonctions publiques.

D'abord, de ce que la fonction publique doit être révocable, il s'ensuit qu'elle est essentiellement temporaire.

Quant à la question de la durée fixe, nous la traiterons sous l'article 30.

Ajoutons que Jean-Jacques a admirablement mis en lumière ce point, à savoir que si un individu pouvait consentir à abdiquer légitimement, pour un instant, son droit sur lui-même, il n'y aurait aucune raison pour qu'il ne pût l'abdiquer à perpétuité. Donc, de la thèse du mandat politique non révocable à celle de la monarchie, il n'y a aucun intervalle quant aux idées, et la différence n'est que dans les mots.

ARTICLE 26.

Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier; mais chaque section du souverain assemblé doit jouir du droit d'exprimer sa volonté avec une entière liberté.

Qu'entend ce texte en déclarant qu'aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier?

Ses rédacteurs auraient-ils voulu dire qu'il n'existe pas de questions qui puissent être légitimement tranchées par certains groupes contenus dans ce groupe plus grand qui est l'État, questions départementales, questions cantonales ou communales? Ce n'est point probable, car l'erreur serait manifeste. Veut-on dire, au contraire, que les questions qui intéressent l'État ne peuvent être décidées souverainement que par l'État? Cette affirmation n'est pas contestable. Du reste, l'idéal est qu'il existe le moins possible de ces dernières questions, l'idéal est que les questions politiques soient de plus en plus susceptibles d'être résolues par le groupe qui se rapproche le plus de l'individu, je veux dire le groupe communal, que même le groupe communal ait le moins de décisions possibles à prendre, et qu'enfin la sphère d'activité de l'individu recueille tout ce qui est enlevé aux groupes dont il fait partie, qu'elle devienne pour chacun la plus compréhensive possible.

Du reste, en se plaçant au point de vue du droit qu'ont les majorités dans les différents groupes, et notamment dans celui qui a nom l'État, de régler certaines questions, l'article 26 peut encore recevoir un autre sens; on peut l'entendre comme signifiant que lorsque la majorité a tranché les questions sur lesquelles elle est compétente, le reste des individus doit se soumettre à ces décisions. Mais il y a à bien prendre garde que la majorité n'est pas omnipotente et qu'à coup sûr elle ne l'est pas plus que ne saurait l'être l'unanimité elle-même; la majorité ne peut toucher aux droits réservés à la sphère d'activité de l'individu sans qu'immédiatement sa décision se trouve virtuellement invalidée

par la violation même qu'elle renferme. J'ajoute en conséquence qu'aucune étude de détail ne saurait, pour chaque époque, préoccuper plus vivement les publicistes que celle-ci : quels sont les droits qui doivent être réservés à l'individu, ou, sous une autre forme, quelle est l'étendue et quelles sont les limites du droit des majorités?

Et plus on parviendra à agrandir les domaines où l'individu exercera par lui-même son droit, par conséquent à restreindre ceux que l'on abandonne aux décisions de la majorité, plus l'organisation politique aura acquis de perfection (98).

Les écrivains qui, en fait de modes de gouvernement, ne vont pas au delà du système représentatif, se sont beaucoup préoccupés de l'idée de faire représenter les minorités. En Angleterre, MM. Hare et John Stuart Mill; en France, MM. Louis Blanc et Émile de Girardin, se sont ingéniés à inventer des systèmes qui atteignissent ce but (99). J'estime que ces publicistes se sont engagés dans une voie fausse; faire représenter les minorités est, à mes yeux, une conception chimérique, du moins les faire représenter de manière que leurs droits soient efficacement protégés.

Les véritables termes du problème sont autres, et je ne me lasserai pas de les répéter : Faites que toutes les lois respectent le plus possible le droit de l'individu tel que le comprend et le définit la science de chaque époque; de plus, dans les questions où cette même science n'enseigne pas les moyens de se passer de l'intervention plus ou moins constante de la collectivité, renfermez le droit des majorités dans les limites les plus strictes pos-

sible; enfin, élargissez de plus en plus la sphère où l'individu pourra se mouvoir et diminuez d'autant celle où la volonté générale s'impose à chacun! Voilà l'énoncé du problème qu'il faut substituer à celui de la représentation des minorités.

La fin de l'article 26 formule une vérité qui est naïve tant elle est incontestable; elle reconnaît à chaque section du souverain assemblé, ainsi s'exprime-t-elle, le droit d'exprimer sa volonté avec une entière liberté. Cela signifie apparemment que chaque section du souverain a le droit de se réunir librement et d'indiquer librement son opinion et ses vœux! Et il serait en vérité bien étrange que dans un État organisé sur la base de la liberté les choses se passassent autrement!

Remarquons-le toutefois, au point de vue du temps présent, cette disposition banale de l'article 26 se trouve être une idée nouvelle dont l'application forme encore pour nous un desideratum. Chacun sait, en effet, qu'en France le pouvoir central est investi par la législation du droit d'interdire aux sections du souverain d'émettre des vœux qui sortiraient du cercle des intérêts que ces sections ont à régler. Et, si elles en sortent, on annulle, non pas les mesures qu'elles auraient prises, car aucune n'aurait l'audace d'en prendre, mais les simples souhaits, même les plus inoffensifs, qu'elles ont exprimés. Ce trait burlesque pourrait, à lui seul, caractériser les différents régimes monarchiques que la France a traversés depuis la Révolution jusques et y compris l'époque actuelle.

ARTICLE 27.

Que tout homme qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres.

Ce texte contient la sanction violente du principe posé par l'article 25. Dans la pensée de ses rédacteurs, il ne devait s'appliquer qu'à l'individu qui commettrait l'acte d'usurper le pouvoir monarchique; et, en vérité, restreint à ce cas, je serais bien tenté de le légitimer. En effet, que décrète l'article 27? à savoir que l'individu qui usurpe la souveraineté (traduisons le pouvoir royal) doit être à l'instant mis à mort par les hommes libres. Or, il n'y a pas en effet de crime comparable à celui de placer une nation sous le joug, et si un seul crime doit être puni de mort, assurément c'est celui-là. Mais si de pareilles entreprises sont illégitimes, à combien plus forte raison ne l'est-elle pas la peine qui consiste à enlever à un homme l'existence! S'agit-il donc même de l'usurpateur du droit de tous, il est faux que tous acquièrent contre lui, par le fait de cette usurpation, le droit de le mettre à mort.

C'est encore une idée empruntée aux temps antiques que celle qu'exprime l'article 27, et Condorcet, qui vota contre le traître Louis XVI la plus haute peine qui ne tût pas la mort, s'est bien gardé de l'admettre.

ARTICLE 28.

Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures.

Cet article soulève une question qui est loin d'être sans gravité. Y a-t-il des lois que l'on puisse dire constitutionnelles, à la différence d'autres lois qui n'auraient point le même caractère?

Pour résoudre ce point, il faut d'abord examiner ce que c'est qu'une Constitution.

On donne le nom de Constitution à un ensemble de règles ayant pour but de poser les bases du gouvernement. Or, tant que la question de gouvernement a paru être la question politique par excellence, on conçoit qu'on ait pu séparer des autres lois celles qui forment le fondement de l'institution gouvernementale; mais, si la question de gouvernement n'occupe pas dans la science politique une place plus importante que les autres, si elle n'est réellement pas d'un ordre plus considérable que la question morale et que la question économique, si même il est vrai de dire qu'à mesure qu'on avancera elle sera davantage primée par les deux autres, il n'y a plus lieu de séparer les lois en constitutionnelles et non constitutionnelles. La politique, dans son sens large, embrassant à la fois la morale, le gouvernement, l'économie politique, toutes les lois qui composent cette science se valent, prises en elles-mêmes, j'entends que toutes concourent à l'agencement et au mouvement de l'en-

semble, toutes ont leur rôle à jouer dans l'organisation de la cité; et, s'il en est que l'on puisse estimer moins graves que les autres, lorsqu'on les oppose aux autres, je désigne celles qui se rapportent au gouvernement, toutes, je le répète, doivent être placées sur la même ligne, en tant qu'on les considère comme parties intégrantes du même tout.

Je dis cependant que lorsqu'on classe les lois par comparaison, les lois gouvernementales doivent être mises à un rang secondaire! C'est qu'en effet l'institution gouvernementale est quelque chose d'extérieur au mouvement de la société; c'est un mécanisme qui vient faciliter ce mouvement — et plus souvent, dans nos sociétés, qui vient y porter obstacle. Le mouvement de la société se résume avant tout dans la vie morale; il se résume aussi dans la vie économique. Mais je reconnais bien que si le mécanisme extérieur, le gouvernement, est vicieux, la vie morale et la vie économique seront infailliblement paralysées, ou bien tout au moins dévieront du but à atteindre.

Que ressort-il finalement de là? C'est que les lois dites constitutionnelles n'ont certainement pas plus d'importance que les autres, c'est que la séparation, établie entre ces lois et les autres, est factice et arbitraire, c'est qu'au moins si on la maintient au point de vue de l'art politique, je veux dire dans l'application, il faut bien se garder d'y voir autre chose qu'une distinction d'une nature toute contingente et qui n'a aucun sens dans le système du gouvernement direct.

Or, toute loi est ou plutôt doit être l'expression d'un rapport nécessaire. Lorsque l'expression est reconnue

ne plus correspondre au rapport, ce qu'il y a à faire uniquement, c'est de changer l'expression et d'essayer de mieux traduire le rapport; procéder autrement, ce serait s'entêter dans une ignorance qui tournerait contre le but de la société, ce serait s'insurger contre la nature des choses.

Il est donc presque naïf de dire qu'un peuple a toujours le droit de reviser sa constitution ; autant, en effet vaudrait presque proclamer qu'un peuple, lorsqu'il s'aperçoit qu'il est dans l'erreur, a toujours le droit de revenir à la vérité. Donc, comme on le voit, la première partie de l'article 28 n'a aucune valeur théorique et elle est susceptible de prêter à des subtilités qui ne sont dignes que de l'esprit légiste.

La seconde proposition du même article n'a pas plus de portée que la première. Assurément, si une génération n'a pas le droit de s'enchaîner elle-même à l'erreur, il est évident qu'*à fortiori* elle n'a pas non plus le droit d'y enchaîner les générations suivantes.

Toutefois, je ne veux point exagérer ma critique. Si, au point de vue spéculatif, je n'ai rien à en retrancher, je dois, pour ne pas être injuste envers les auteurs de l'article 28, rechercher sous l'empire de quelles idées ils ont édicté la disposition que je commente. Or, ces idées ne sont pas douteuses.

La monarchie s'était efforcée d'inculquer sur ce point à ses sujets une sorte de dogme ; elle avait voulu que les populations fussent persuadées que les constitutions sont immuables. Or, il est bien facile de concevoir quel but la monarchie s'était proposé en répandant une telle croyance. La monarchie a toujours, en effet, senti et com-

pris qu'elle serait perdue le jour où on lui demanderait ses titres. Aussi, tout en se prêtant à certaines heures à telle ou telle réforme de détail, a-t-elle toujours très-énergiquement résisté à ce qu'on examinât la clef de voûte elle-même, c'est-à-dire l'idée formant le fond de son prétendu droit. Avant 1789, les publicistes royalistes, et c'étaient presque les seuls qui existassent, ces publicistes donc ne faisaient que parler à la France des avantages d'avoir une constitution huit ou dix fois séculaire, et en même temps ils s'ingéniaient à faire croire à la masse qu'il y avait non-seulement danger pour elle à toucher à cette constitution, mais aussi qu'elle manquait de droit pour y toucher. C'est en présence de pareilles affirmations, et pour les contredire, qu'a été fait l'article 28.

Ne nous lassons pas, d'ailleurs, de répéter que les hommes de la Révolution n'avaient pas une doctrine assise; c'étaient des hommes de combat guidés par des sentiments bien plus encore que par des idées. Et c'est là ce qui explique pourquoi dans leurs œuvres législatives, dans leurs œuvres politiques en général, on rencontre des dispositions qui sont toutes de circonstance à côté de principes qui appartiennent réellement à l'ordre scientifique.

ARTICLE 29.

Chaque citoyen a un droit égal de concourir à la formation de la loi, et à la nomination de ses mandataires ou de ses agents.

Cet article est, comme on le voit, un article de principe. En effet, bien que la loi ne soit pas une chose sur la-

quelle il y ait lieu de décider en recensant les suffrages favorables ou contraires, bien que, comprise dans un sens profond et seul exact, la loi puisse n'être aperçue que du plus petit nombre ou même d'un seul, cependant, dans l'état imparfait de la science politique, il peut paraître nécessaire d'appeler les citoyens à délibérer sur ce que doit être la loi et à en trouver la formule; aussi, est-il certain qu'alors tous ont un titre égal à prendre part à cette délibération.

Et qu'on ne dise pas, par exemple, que les uns étant riches, les autres pauvres, les riches ont un droit supérieur à celui des pauvres pour prendre part à la déclaration de la loi. Sans doute, si l'on ne considère que l'ordre établi, j'entends l'ordre que le législateur de la veille a conçu et que le législateur du lendemain répudiera forcément, car l'Humanité, jusqu'à ce jour, suit une ligne ascendante, sans doute, dis-je, si l'on ne considère que cet ordre relatif, défectueux et inique, on peut penser que les riches ont un droit supérieur à celui des pauvres, en tant qu'il s'agit de déclarer la loi; mais si l'on se reporte à la définition de l'ordre vrai, à l'idéal de l'ordre, alors on verra apparaître éclatante l'idée du droit égal des riches et des pauvres, dans la grande œuvre de la déclaration de la loi.

L'ordre vrai, l'idéal de l'ordre, c'est l'harmonie de tous les droits; or, dans chaque individu, un droit existe, et par conséquent tous les individus sont intéressés à émettre un vote pour maintenir ou pour faire triompher le droit qui repose en eux; il y a plus, si l'on jetait un regard un peu superficiel sur la question, on pourrait croire que c'est plutôt au pauvre qu'au riche qu'il

appartient de faire la loi. En effet, l'ordre établi, c'est toujours, et cela forcément, un ordre qui ne consacre qu'un minimum de droits, je veux dire le nombre de droits scientifiquement démontrés au jour où cet ordre a été établi. Et, en raisonnant ainsi, j'adopte même un point de vue tout à fait optimiste, je suppose que les droits scientifiquement démontrés sont reconnus par la majorité qui déclare la loi. Or, l'histoire témoigne qu'aux époques des grandes crises sociales, aux heures de rénovation notamment, ceux qui sont en possession disputent pied à pied le domaine du droit à ceux qui jusqu'alors en ont été plus ou moins écartés. Mais enfin, admettrais-je même que ceux qui sont en possession ne seront ni injustes ni aveugles, il est manifeste qu'ils ne consacreront d'autres droits que ceux dont la légitimité scientifique est acquise au moment où ils font œuvre de législation. Or, le travail de la science, l'effort pour dégager les lois véritables est constant; ce travail, cet effort, tendent sans cesse à appeler le grand nombre à participer aux avantages de la vie sociale, et, comme c'est encore incontestablement le petit nombre qui est en possession, il en résulte que le grand nombre a un intérêt supérieur au petit nombre à voir la loi exprimée et déclarée à nouveau.

Toutefois, ne nous laissons pas égarer; cet intérêt du grand nombre n'est qu'un intérêt relatif, le point de vue scientifique est au contraire celui de l'absolu, et, comme il est vrai, au point de vue absolu, que le grand nombre lui-même ne peut jouir de son plein droit que si le petit nombre jouit du sien, on voit que ce n'est point en comptant les individus plus immédiatement intéressés

à ce que la loi soit changée, qu'on peut fixer le total de ceux qui ont le droit de prendre part à cette déclaration, et en refusant ce même droit aux autres. Ainsi, le cens électoral repose sur une idée de privilége et d'immobilisation de la société; par antithèse, l'exclusion des riches au profit des pauvres ne serait propre qu'à introduire, dans la déclaration de la loi, un élément violent et par conséquent inique à son tour.

Mais ne pourrait-on pas proposer une autre base de distinction? Ne pourrait-on pas dire que les hommes malhonnêtes ou ignorants ne doivent pas être admis à participer à la déclaration de la loi? La difficulté devient ici beaucoup plus grave; cependant, il y a un point sur lequel il est d'abord facile de se prononcer et de s'entendre. Nul doute que les gens malhonnêtes ne doivent être écartés du scrutin; car celui que j'appelle un malhonnête homme, c'est celui qui a abusé de sa liberté et qui l'a fait avec une assez grande persévérance pour que l'on puisse supposer que sa volonté est altérée dans sa source. Or, cet homme-là, tant que sa volonté n'aura pas été purifiée, améliorée, cet homme-là est un véritable mineur; il ne peut se mêler aux délibérations des majeurs; il a besoin d'être protégé; il rentre dans une catégorie qui est véritablement à part; il manque donc de l'aptitude nécessaire pour déclarer la loi qui lui convient à lui-même et aussi celle qui convient aux majeurs.

De plus, quelque difficulté que l'on puisse rencontrer pour discerner à coup sûr dans la circonstance le malhonnête homme de l'honnête homme, cependant la collectivité sociale n'est pas absolument dépourvue des

moyens d'y parvenir. L'exclusion est légitime; elle est praticable; donc, finalement l'exclusion doit avoir lieu. Tout autre est le cas où il s'agit non de malhonnêteté, mais d'ignorance.

Ici, il n'est pas non plus douteux qu'au point de vue abstrait, l'homme ignorant ne dût être exclu du droit de suffrage, comme le malhonnête homme.

Mais il faut d'abord s'entendre sur ce que c'est, en pareille matière, que l'ignorance.

Évidemment, quand je parle de l'aptitude nécessaire pour exercer le droit de suffrage, l'aptitude que je veux désigner, c'est celle qui se rapporte proprement à la politique; or, la politique, nous l'avons vu, comprend trois termes : la morale, l'économie politique et le droit; donc, idéalement, tout homme qui touche à la politique et qui exerce le droit de suffrage devrait posséder un certain nombre de notions morales, de notions juridiques, de notions économiques; mais alors, si l'on appliquait un peu strictement cette règle idéale, que de gens dans nos sociétés se trouveraient exclus! Il est vrai d'ajouter que les questions politiques que le suffrage sera appelé à trancher devront descendre de plus en plus des régions élevées où parfois elles se tiennent, j'entends de l'ordre des principes, de l'ordre abstrait, pour se ranger dans l'ordre concret; les vérités morales, les vérités économiques, les vérités juridiques, dans ce qu'elles ont de plus général, s'assiéront et se populariseront chaque jour davantage et c'est sur le terrain des faits qu'auront aussi chaque jour davantage à se placer les citoyens assemblés pour délibérer et pour voter. — Mais les sociétés n'en sont pas là et provisoirement ce

sont les vérités de l'ordre abstrait, ce sont les lois, premières entre toutes, qui sont soumises à la délibération et au vote des citoyens. De là, les titubations théoriques et les bouleversements pratiques qui caractérisent l'état actuel des sociétés.

Toujours est-il que, puisque, pour le présent, les vérités les plus élémentaires et les plus graves de la science politique sont en discussion, comme ces vérités sont celles dont les sociétés vivent chaque jour, il faut bien quand même arriver à en décider.

L'expédient, c'est de recourir au suffrage des citoyens. Et dès lors se pose la question des exclusions à prononcer.

Je ne vois, pour ma part, au point de vue de l'aptitude, aucun signe qui puisse permettre de distinguer, d'une manière certaine, ceux qui doivent être admis au vote des lois et ceux qui en doivent être exclus. D'autant plus que tels qui auraient l'aptitude nécessaire pour édicter les vraies lois pourraient fort bien manquer de celle qui conviendrait aux lois d'affaires, et la réciproque est évidente. Et puis, comme je l'ai dit, qui donc au temps présent a la préparation idéalement nécessaire pour être législateur? Des plus éclairés, ou de ceux qui se prétendent tels, aux moins éclairés, la distance n'est pas grande; et les choses, fussent-elles autres, eût-on même un moyen certain de séparer nettement à cet égard les citoyens en deux catégories, ceux qui ayant l'aptitude nécessaire devraient être admis au vote et ceux qui n'ayant pas cette même aptitude n'y devraient pas être admis, qui donc pourrait garantir que le privilége et le sentiment de l'intérêt mal compris ne corrompraient

pas la conscience et le suffrage de ceux qu'on aurait jugés aptes à voter?

Quant aux systèmes fondés sur la distinction entre les citoyens qui payent une certaine quotité d'impôts, et ceux qui ne payent pas cette quotité et qui consistent à n'attribuer la capacité électorale qu'aux premiers, ces systèmes ne sont pas susceptibles d'être défendus en principe, car nous avons vu que les pauvres ont un intérêt au moins égal à celui des riches à ce que la société soit aménagée comme elle doit l'être, et, d'ailleurs, on a pu, notamment en France, juger de telles théories par les résultats qu'elles ont produits.

Il ne reste donc qu'un système admissible, celui du suffrage universel; mais il faut s'empresser d'ajouter deux choses :

La première, c'est que le suffrage universel ne méritera vraiment son nom que lorsque la masse des citoyens possédera un certain ensemble de notions morales, de notions économiques et de notions juridiques.

La seconde c'est que, même dans cet état, il est à souhaiter que la science politique se reconstitue ou se constitue assez promptement pour qu'on puisse soustraire aux délibérations du suffrage universel les questions qui, se rapportant aux principes, sont placées en dehors de son domaine.

Mais, après avoir présenté ces observations, je ne saurais trop louer les auteurs de la Déclaration de 93 d'avoir les premiers inscrit, en tête d'une Constitution, le principe du gouvernement direct. Et ils ne s'en sont pas tenus là, car ensuite, dans le corps même de la Constitution dont cette déclaration n'est que le préam-

bule, ils ont essayé de passer du précepte théorique à la règle d'application et indiqué un procédé pour commencer à réaliser en France, dans l'ordre législatif, le régime du gouvernement direct. (Voir les articles 53-60 de la Constitution du 24 juin 1793.) (100)

La fin de l'article 29 étend le droit de chaque citoyen à la nomination des mandataires ou, comme s'exprime l'article, *des agents de la loi.*

Ces derniers mots ont le grave tort de placer une entité, la loi, entre les citoyens et leurs délégués ; la loi est chose morte, comme l'État ; car, comme l'État, elle est chose de pure conception, et tout mandataire ou tout agent public ne peut être que le mandataire ou l'agent de la collectivité des citoyens.

ARTICLE 30.

Les fonctions publiques sont temporaires ; elles ne peuvent être considérées comme des distinctions ni comme des récompenses, mais comme des devoirs.

Toute fonction publique doit être temporaire, c'est là une déduction, comme nous l'avons déjà dit, de l'idée que toute fonction publique est un mandat ; en effet, tout mandat devant être révocable au gré du mandant, sous peine de devenir une aliénation, tout mandat peut cesser à chaque instant, ce qui exclut l'idée de la perpétuité dans la fonction.

En vertu du même principe et *à fortiori*, l'hérédité dans la fonction se trouve-t-elle exclue, et si les auteurs

de notre Déclaration ont omis de s'expliquer sur ce point, c'est qu'ils ont jugé superflu de le faire.

Mais ce n'est pas dire assez de déclarer que toutes les fonctions publiques doivent être temporaires ; il faut encore ajouter, comme nous l'avons déjà dit, que toutes doivent avoir une durée fixe.

Ici, l'idée de mandat ne suffit plus pour justifier ce nouveau caractère des fonctions publiques ; car un mandat peut être illimité quant à sa durée sans cesser pour cela d'être un mandat. Et, d'ailleurs, il semble qu'avec la révocabilité la durée fixe conserve à peine une raison d'être. Car si l'on commence par poser en principe, selon ce qui est rationnel, que le fonctionnaire doit demeurer à la disposition de ceux qui l'ont élu, que ceux-là ont le droit de le destituer comme ils ont eu le droit de le nommer, et qu'ils peuvent exercer ce droit en tout temps, ne semble-t-il pas qu'il importe peu dès lors que la fonction ait une durée temporaire fixe, car, dès qu'il y aura un désaccord entre le mandant et le mandataire, entre le commettant et le commissaire, comme disait Jean-Jacques, le mandant ou commettant signifiera au mandataire ou commissaire qu'il n'a plus besoin de ses services.

Toutefois, l'état dans lequel se trouvent les populations ne permet peut-être pas d'admettre purement et simplement la révocabilité sans y ajouter en même temps la durée temporaire fixe. Les individus comprennent encore fort peu quel lien rattache leurs intérêts particuliers aux intérêts généraux, ou plutôt ils comprennent fort peu que l'intérêt général n'est qu'un mode de l'intérêt particulier ; en un mot, que de la liberté naît la

solidarité. Aussi, de nos jours, et qui peut dire de quelle durée ce mal est susceptible! la vie sociale est-elle presque nulle; on s'intéresse à l'affaire que l'on considère comme la sienne propre, on s'intéresse médiocrement ou point du tout, sans s'apercevoir de l'absurdité de la distinction, aux affaires générales. A cet égard, les Républiques de l'antiquité nous étaient de beaucoup supérieures; chacun y sentait que la *res publica*, c'était aussi la *res privata*, et il en résultait une intensité de vie sociale qui n'a rien de comparable chez les modernes.

Du reste, cet état tenait dans la Grèce et à Rome aux conditions économiques dans lesquelles se trouvait placée la cité; l'esclave travaillait et produisait, et le citoyen demeurait ainsi libre de vivre sur l'*agora* et sur le *forum*, et de vaquer aux affaires publiques.

En réalité, les républiques antiques n'ont jamais été que les républiques d'un certain nombre de privilégiés, et le privilége dont les citoyens jouissaient avait pour contre-partie l'exclusion la plus monstrueuse. Qui voudrait aujourd'hui, à ce prix, de la puissante intensité de la vie sociale antique? Cependant, même à Athènes et à Rome, on avait compris que les fonctions publiques devaient avoir une durée fixe. On redoutait quand même que l'apathie des citoyens ne conférât, en fait, une sorte de perpétuité aux fonctionnaires de l'État; et, pour ne pas permettre à l'esprit public de sommeiller, on avait voulu que toutes les fonctions publiques eussent une durée non-seulement fixe, mais courte.

A combien plus forte raison ce double caractère ne doit-il pas être imprimé aux fonctions publiques chez

les modernes, où, indépendamment de l'inactivité ordinaire de la vie sociale, la délégation s'exerce sur une bien plus vaste échelle.

Les populations, je le répète, ont encore, en général, trop peu de sens politique ; elles ont, en politique, trop peu d'initiative pour que la révocabilité toute seule puisse entretenir un mouvement, une vie politique active et salutaire dans le corps de la nation. Il est donc bon qu'à certaines époques, tous les fonctionnaires se trouvent destitués en masse par le fait même de la loi, il est bon que tous les fonctionnaires soient soumis au bout d'un certain temps à la réélection, et je ne sais si nos neveux arriveront jamais à faire en sorte que la révocabilité permanente de la fonction puisse tenir absolument lieu de la durée temporaire fixe.

En vain prétendrait-on, contre la durée fixe venant s'ajouter à la révocabilité permanente, que les changements trop fréquents du fonctionnaire rendent impossible tout esprit de suite dans l'exercice de la fonction. Je me borne à répondre que, dans la mesure où il est désirable que les hommes qui exercent successivement une même fonction soient animés du même esprit, les grands courants de la vie générale doivent suffire à maintenir la fixité nécessaire.

Que si l'on ajoutait que la trop grande fréquence des élections fatigue les populations, nous plaindrions la société où ce fait se vérifierait ; cette société n'est pas digne de se développer et de vivre.

Mais quelle doit être la durée des différentes fonctions publiques?

Les Romains avaient adopté sur ce point une solution

uniforme; ils avaient admis d'une manière générale qu'aucune fonction publique ne devait se prolonger au delà de l'année.

En cela l'on reconnaît l'esprit étroit des Romains, mesurant tout au même mètre, et prenant une règle astronomique pour une règle politique.

Ce qui est bon, c'est que la durée de la fonction soit mise d'abord en rapport avec la nature de la fonction, c'est aussi que, pour régler ce point, on consulte les faits, les circonstances.

La solution des questions de délais, dans les choses de la politique, ne comporte pas plus d'arbitraire que celle de toutes les autres questions; il y a pour chaque fonction une durée qui est la meilleure, et il s'agit uniquement d'arriver à la trouver.

Du reste, le tâtonnement dans cet ordre est presque inévitable et il n'a d'ordinaire que de médiocres inconvénients, pourvu que l'on s'inspire de ces deux idées fondamentales : durée fixe, durée courte. Plus la fonction est haute, plus de responsabilité entraîne-t-elle et plus doit-elle être courte, sauf à être renouvelable en droit et renouvelée en fait.

L'article ajoute excellemment que les fonctions publiques ne peuvent être considérées comme des distinctions ni comme des récompenses, mais comme des devoirs.

La fonction publique est un mandat, donc c'est un service public et une charge; elle doit être conférée à celui qui est le plus apte à la remplir et c'est à celui-là, dans sa conscience, d'apprécier s'il doit l'accueillir? Mais où pourrait-on trouver là le titre d'une dignité, l'indication d'une récompense?

La fonction publique, si haute qu'on veuille la supposer, prime-t-elle la fonction privée, prime-t-elle celle du savant hors ligne, de l'artiste hors ligne, de l'industriel hors ligne? Washington ou Jefferson ont-ils primé Newton ou Laplace?

Et si, comme nous l'avons montré plus haut, la primauté *à priori* de la fonction publique sur la fonction privée n'existe pas, que l'on pèse les services rendus au genre humain par les hommes politiques ou les hommes d'État avec ceux que lui ont rendus les savants, les artistes, les industriels; certes, ce ne sera pas du côté des premiers que penchera ma balance à moi!

Rien n'est donc plus faux que le préjugé qui place la fonction publique avant la fonction privée, et plus encore l'on avancera, plus la fonction publique perdra de son importance.

Je ne saurais donc trop complétement adhérer à cette parole que les fonctions publiques ne peuvent être considérées comme des distinctions.

Peut-on davantage les regarder comme des récompenses? Je n'aperçois pas à quel point de vue on devrait se placer pour que, dans un État bien ordonné, elles apparussent sous ce nouveau jour.

Dans l'État que je conçois, l'attribution des fonctions publiques constitue une marque de confiance de la part de la collectivité qui la fait, l'accomplissement d'un devoir et peut-être un acte de dévouement de la part du citoyen qui l'accepte et souvent sacrifie ses goûts à l'intérêt de la chose publique. Il est donc bien juste que ce citoyen reçoive une rétribution proportionnelle à la nature des services qu'on lui demande et à l'aptitude qu'il

sera appelé à déployer ; quant à l'estime et à l'honneur qu'on lui accordera, il sera bon d'attendre, pour en fixer la mesure, qu'il soit arrivé au terme de son mandat.

ARTICLE 31.

Les délits des mandataires du peuple et de ses agents ne doivent jamais être impunis. Nul n'a le droit de se prétendre plus inviolable que les autres citoyens.

Répétons d'abord l'observation que nous avons déjà faite sous l'article 29. Il n'y a pas lieu de distinguer des agents du peuple et des mandataires du peuple ; il n'y a que des mandataires du peuple.

Ce redressement opéré, je trouverais naïf que notre texte déclarât que les actes des mandataires du peuple ne doivent jamais être impunis, si la forme même dans laquelle est conçue cette déclaration ne témoignait qu'elle se rapporte aux pratiques de l'ancien régime. Autrefois, en effet, les fonctionnaires publics qui n'étaient point alors des mandataires du peuple (l'ont-ils été souvent depuis ?), pouvaient pressurer les populations à leur aise, les piller et les rançonner, une immunité les couvrait, celle que leur accordaient la faveur et l'arbitraire de la royauté.

Les hommes de 93 ne voulaient plus qu'il en fût ainsi, et c'est pourquoi ils ont rédigé le premier alinéa de l'article 31. Mais, dans une organisation politique rationnelle, la disposition contenue dans cet alinéa va de soi ; les mandataires du peuple qui s'écartent de la voie

droite trahissent la confiance du peuple; c'est là un manquement grave dans son principe et qui peut l'être encore plus par ses conséquences; aussi, lorsqu'il existe un délit caractérisé de la part du fonctionnaire prévaricateur, il est possible que la révocation forme une sanction insuffisante et qu'il y ait lieu d'appliquer à ce fonctionnaire le système correctif du droit commun.

Le second alinéa de notre article veut que tous les citoyens participent à la même inviolabilité. Et, en effet, il serait difficile d'expliquer pourquoi la personne ou la liberté d'un citoyen ne serait point aussi inviolable que celle d'un autre, et il le serait plus encore de justifier la distinction qui serait faite à cet égard entre les mandants et les mandataires et qui tournerait au profit de ces derniers.

Cependant, après avoir si bien posé le principe dans notre article 31, les auteurs de la Déclaration de 93, en ont immédiatement dévié, chose étrange, dans la Constitution qu'ils ont élaborée à la suite.

C'est ainsi que d'abord l'article 43 commence par décréter que les députés ne peuvent être recherchés, accusés, ni jugés en aucun temps, pour les opinions qu'ils ont énoncées dans le sein du Corps législatif.

Et c'est là une première disposition doublement défectueuse; car, d'une part, aucun citoyen, en bonne justice, ne doit pouvoir être recherché, accusé, ni jugé pour les idées ou les opinions qu'il a émises en un lieu quelconque; et, d'autre part, si la législation commune, contrairement aux indications de la justice et de la raison, érigeait en délits pour la masse des citoyens les faits que je viens de qualifier, il y aurait mêmes motifs de

les considérer comme des délits, qu'ils fussent accomplis par les mandataires ou par les mandants.

En second lieu, l'article 44 de la Constitution de 1793 porte que les députés peuvent, pour fait criminel, être saisis en flagrant délit, mais que le mandat d'arrêt ni le mandat d'amener, ne peuvent être décernés contre eux qu'avec l'autorisation du Corps législatif. Ce sont là encore des inégalités aussi choquantes que possible entre les mandataires publics et leurs mandants et qui n'ont pu naître que dans des systèmes représentatifs où le représentant prime et absorbe le représenté. Or, ces systèmes assurément sont loin d'en être pour cela meilleurs.

Les deux articles 43 et 44 seraient donc à retrancher d'une Constitution conçue dans un esprit scientifique.

ARTICLE 32.

Le droit de présenter des pétitions aux dépositaires de l'autorité publique ne peut, en aucun cas, être interdit, suspendu, ni limité.

C'est en vérité une déclaration étrange que celle que contient notre article; en tant qu'il s'agit du droit de présenter des pétitions à l'autorité législative, elle ne se conçoit, d'ailleurs, que dans le système représentatif et ne saurait appartenir à la théorie du gouvernement direct, car, dans cette théorie, chaque citoyen faisant partie de l'Assemblée législative, chaque citoyen est normalement investi du droit d'exposer ses idées devant cette Assemblée et d'y faire prévaloir ses opinions.

Que si nous nous plaçons au point de vue du système représentatif, il ne saurait faire doute que chaque citoyen n'ait le droit de se pourvoir par voie de pétition auprès de la délégation exécutive; sans doute, cette délégation a été nommée par une majorité, et il se peut que le citoyen qui lui adresse une pétition fasse partie de la minorité; mais, par une fiction inhérente au système, la délégation est censée représenter aussi bien la minorité que la majorité.

Et s'il n'est pas possible que chaque citoyen trouve dans la délégation un organe de ses volontés, ce qui est le vice essentiel et la condamnation finale du système, du moins est-il nécessaire qu'il puisse se faire entendre devant la délégation, car c'est là le moyen unique, dans le système représentatif, de ne point sacrifier entièrement le droit qui est la base de tout l'édifice politique, savoir le droit de l'individu, c'est aussi un des moyens les plus propres, dans ce même système, à renseigner les délégués sur ce que désirent individuellement les délégants et à les porter à se prémunir contre la révocation qui doit toujours être suspendue sur leur tête.

ARTICLE 33.

La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme.

ARTICLE 34.

Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé; il y a oppression contre chaque membre, lorsque le corps social est opprimé.

ARTICLE 35.

Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré et le plus indispensable des devoirs.

Ces trois articles forment la sanction des droits de l'homme tels que les ont compris les auteurs de la Déclaration de 93. Le second, l'article 34, est, avec l'article 6, le plus profond, le plus vrai et le plus beau que contienne cette Déclaration.

Mais suivons nos rédacteurs pas à pas.

Ils commencent par proclamer que la résistance à l'oppression est la conséquence ou, pour mieux dire, la sanction des autres droits de l'homme.

Et, en effet, que fera l'homme si l'on veut attenter à sa liberté? Il devra dresser devant la tyrannie le rempart de sa conscience et de son droit, il devra user de tous les moyens qu'il aura en son pouvoir pour garder entière son individualité, et, plutôt que de la laisser entamer, il périra le cœur intact, la tête haute.

Cet enseignement, la Déclaration de 93 le contient en germe dans son article 33; nous allons voir tout à l'heure comment elle le développe dans l'article 35; mais auparavant insistons sur la magnifique définition que l'article 34 nous donne de l'oppression.

Tous sont opprimés quand un seul l'est; un seul est opprimé quand tous le sont; voilà la teneur de l'article 34!

Jamais la loi de solidarité n'a été affirmée avec une

énergie plus concise et plus éloquente; jamais une logique plus magistrale n'a rattaché la solidarité à la liberté.

Ces hommes ont pu errer en une foule de points; ils ont vu les grandes choses; ils ont vu que le progrès humain était de réaliser de plus en plus l'autonomie de la personne humaine et que cette réalisation, bien loin d'être le désordre, était l'ordre vrai, bien loin d'être l'anarchie, était l'harmonie (101).

Gloire à eux, gloire immortelle à leur œuvre, ne fût-ce que parce qu'ils ont compris, comme ils l'ont fait, la liberté et la solidarité et parce qu'ils ont aperçu le lien qui à la première rattache la seconde!

Alors, ne nous étonnons pas qu'ayant ainsi agrandi les horizons, confondu le droit de tous dans celui de chacun, le droit de chacun dans celui de tous, pénétrés jusqu'au fond de leur âme, ils arrivent immédiatement, omettant tout intermédiaire, à ce qui est le dernier terme de la sanction, à ce qui est le suprême recours, au droit et au devoir d'insurrection!

Mais, avant ce terme dernier, avant ce recours suprême et extrême, Condorcet, avec toute la sérénité de sa haute raison, avait vu qu'il en devait exister un autre, et il avait formulé ces deux propositions qui, dans la Déclaration de 93, eussent dû précéder l'article 35 :

« *Les hommes réunis en société doivent avoir un moyen légal de résister à l'oppression.* »

« *Dans tout gouvernement libre, le mode de résistance aux différents actes d'oppression doit être réglé par la Constitution.* »

Cela était bien dit, et cela, je le répète, eût dû prendre rang dans l'œuvre des hommes de 93.

Et puis, contre leur article 35 j'ai encore une autre critique à formuler : en même temps qu'il vient trop tôt d'un ou deux textes, il ne va pas assez loin; déclarer que, quand il n'y a plus d'autre moyen de résister à l'oppression, quand l'évolution sociale selon la loi établie n'est plus possible, l'évolution selon la force au nom du Droit, la *révolution*, devient légitime, c'est bien, car il faut avant tout que l'avancement de l'homme vers la liberté s'accomplisse; c'est vrai, car cet avancement, au prix de n'importe quels sacrifices, est la loi de l'histoire (102); mais ce n'est pas seulement pour le peuple et pour chaque portion du peuple que l'insurrection devient le premier des devoirs, c'est pour l'individu, — pour l'individu premier foyer de toute flamme comme premier centre d'élaboration de toute pensée morale!

Comment l'individu s'en tirera-t-il seul? Je l'ignore; au besoin, il lui restera toujours la ressource de succomber!

ÉPILOGUE

J'ai dédié ce livre à Jean-Jacques, parce que, avant que ma raison fût acquise à la vérité nouvelle, mon cœur en fut touché grâce à Jean-Jacques; mais, si ma force eût égalé mon courage, c'est à l'esprit de tout le grand siècle et de toute la grande Révolution, que, sous une inspiration venue de lui, j'eusse élevé un monument!

Le Dix-huitième siècle et la Révolution française, dans leur ensemble, déclarèrent la guerre à toutes les croyances religieuses, et, comme eux, j'estime que c'est par l'abolition de la croyance religieuse qu'il faut commencer l'affranchissement de l'homme; mais j'ajoute à leur pensée, et je dis que ce qu'il faut d'abord abolir, c'est la base, c'est l'idée d'un maître dérangeant, bouleversant le monde à son gré (1)!

Le Dix-huitième siècle et la Révolution française, dans leur ensemble, proclamèrent que les peuples s'appartiennent (2), et, comme eux, je professe que les peuples ne sont la chose de personne; mais cela n'est qu'un commencement, ou plutôt ce n'est qu'une fin; je pose la prémisse et je dis que chaque individu, dans chaque peuple, à son tour, de lui seul relève!

Le Dix-huitième siècle a pressenti l'unité de la science; il a pressenti qu'il n'y a pas la *Matière*, — et une science possible de la matière seule, — qu'il n'y a pas l'*Esprit*, — et une science possible de l'esprit seul, — mais qu'il y a la nature vivante, ici plus inerte, là plus active, — et une science possible de ce grand tout vivant, immense berceau, immense tombeau, formidable laboratoire, toujours en mouvement, d'où tout sort et où tout rentre, où tout se transforme, depuis la pierre, l'herbe et l'insecte, jusqu'à l'homme brillant de génie, qu'il soit Képler, Gœthe ou Voltaire, — jusqu'aux mondes remplaçant les mondes!

Or, ce que la science du Dix-huitième siècle, sur ce chef le plus haut de tous, avait prédit (3), la science contemporaine est en voie de le démontrer, et, si mon propre effort scientifique mérite un nom, c'est, à vrai dire, le plus beau qu'il ambitionne; ce qui fut mon but constant, c'est la recherche du point d'union de toutes les sciences, ce qui fut l'âme de ma pensée et de mes écrits, c'est le désir de la synthèse universelle (4).

En nous ramenant aux réalités, ces vues excluent-elles la possibilité d'un idéal pour la gouverne de la vie de l'homme? Tout au contraire, elles en imposent impérieusement un.

Mais celui-là n'a rien de mystique et de fictif, celui-là, il est puisé — aussi — aux entrailles de la nature (5), et c'est en étudiant la nature à fond, que nous arrivons à comprendre que le plus haut terme de l'être et de la vie, c'est de se sentir être et vivre, c'est de se rendre compte pourquoi l'on est, pourquoi l'on vit, c'est de se sentir maître de soi, de se sentir libre et responsable.

Atteindre au plus haut degré du droit, au plus haut degré du devoir, ou, en un mot, de la *liberté*, voilà l'idéal nouveau pour l'homme !

Et, par là aussi, se révèle un critérium nouveau de la valeur des individus et des peuples :

Quiconque marche dans les voies de l'affranchissement marche dans les voies de la science, de la vérité, de la vie, du bien. Quiconque s'oriente du côté de la servitude se dévoue à l'ignorance, au mensonge, à la mort, au mal (6). Faites à votre guise, générations insensées, qui repoussez l'affranchissement et prétendez tourner le dos à la lumière ; l'homme n'a point atteint la limite qu'il ne franchira pas ! Il ira, il ira donc en avant !

Et en vain la nécessité l'attache-t-elle à la rive, l'espri intime qui est en lui, lui persuadera de se risquer sur la grande mer et de prendre son vol vers les espaces !

AVANT-PROPOS

ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES

(1) Nul n'a fouillé l'histoire primitive de l'Humanité avec une érudition plus abondante et plus consciencieuse que E. B. Tylor ; nul, non plus, n'a marqué ni mesuré avec un coup d'œil plus sûr les étapes du progrès de l'homme. Or, l'opinion de cet écrivain, si compétent en un tel ordre, est qu'il n'existe actuellement aucune race dont la condition représente l'état primitif de l'homme, et que, même les types actuels des sauvages, les plus grossiers et les plus féroces, nous donnent l'idée d'une Humanité de beaucoup supérieure encore à celle qui a existé à l'origine sur la terre (Voy. E. B. Tylor, *Researches into the Early history of Mankind*, passim, et, d'une manière générale, tout le chapitre VII).

Ce que les découvertes des ossements fossiles humains continuent de nous révéler, confirme pleinement cette manière de voir* (Voy. Lyell, tr. Chaper, *Ancienneté de l'homme;* Hamy, *Précis de Paléontologie humaine*, à la suite de l'ouvrage précédent; Lehon, *l'Homme fossile;* Carl Vogt, *Leçons sur l'homme ;* Louis Büchner, *l'Homme selon la science*, et les *Matériaux pour l'histoire de l'homme*, revue fondée par Gabriel de Mortillet et dirigée aujourd'hui par Émile Cartailhac).

* *Observation qui m'a été communiquée par un de mes plus savants collègues de la Société d'anthropologie :* L'infériorité de l'homme primitif est prouvée non-seulement par les fossiles humains, et par la hache de Saint-Acheul, inférieure même aux armes des Australiens, mais encore par les phénomènes de l'*atavisme*. Il n'est, en effet, aucun pays civilisé où ne l'on ne voie renaître quelques familles inférieures à tous les sauvages actuels (A. Roujou).

Quant à la question de l'origine des sociétés, ce que nous pouvons dès à présent entrevoir, c'est que l'homme dut commencer par vivre isolé, disputant son existence contre les forces de la nature et contre ses semblables ; qu'il dut s'écouler des siècles avant qu'il arrivât à vivre même avec les siens et à former une famille ; que de nouveaux siècles séparèrent la constitution de la famille de celle de la tribu, et qu'enfin la tribu à son tour ne se transforma que lentement en une société gouvernée (Comp. J. P. Lesley, *Man's Origin and Destiny;* Henry Maine, tr. Courcelle-Seneuil, *L'ancien droit;* Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations*)*.

(2) Les premières agrégations familiales ont reposé sur la force; les premiers groupements par tribus, sur la force ; les premières sociétés gouvernées, aussi sur la force !

Force dominant le corps ou dominant l'esprit, car c'est tout un!

Que, grâce à une étude intelligente, le droit des vieux âges prenne dans la science la place qu'il y doit occuper ; qu'en même temps qu'il apparaîtra comme un des anneaux de la chaîne qui rattache aux temps actuels les siècles écoulés, il devienne une des bases de la reconstitution des âges primitifs, — et alors, à la lumière de cette paléontologie juridique, rien qu'en contemplant, par exemple, la violente et abominable famille romaine, il sera facile de comprendre ce qu'ont dû être les premières familles.

Et les familles ont fait les tribus, et c'est de cette phase de la tribu qu'à l'époque où l'Histoire a cessé d'être une pure tradition transmise au foyer, qu'à celle où elle s'est faite Poésie, Homère a dit dans son *Odyssée :*

Τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ Βουληφόροι, οὔτε θέμιστες·
Θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
Παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὔτ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

« Ils n'ont point d'assemblées pour délibérer, point de lois ; mais

* D'après mon ami. M. A. Roujou, il est probable qu'au moins plusieurs des tribus simiennes qui ont formé les espèces humaines vivaient déjà en société avant d'être vraiment humaines, c'est-à-dire avant d'avoir un langage véritable.

Ce fait fût-il démontré, il n'en résulterait pas d'ailleurs que l'état primitif général des espèces humaines ait été l'état de société.

chacun donne la loi à ses enfants et à ses femmes, et ils n'ont point souci les uns des autres. »

Quant aux sociétés gouvernées, quoiqu'on ne soit point encore parvenu à lever les voiles qui en cachent l'origine, je pense, avec Henry Maine, que l'étude des monuments juridiques est de nature à prouver que beaucoup ont dû commencer par des agrégations de tribus ; mais, à la différence de mon savant collègue de l'Université d'Oxford, je n'admets pas que les sociétés gouvernées se soient toutes formées de la même manière ; j'admets des origines diverses pour les sociétés gouvernées, et il ne me paraît pas douteux que souvent, par exemple, l'homme le plus vaillant ou le plus intelligent n'ait dû discipliner sous sa loi non pas des tribus, ni même des familles, mais des individus isolés.

Et se bornât-on à admettre le point de vue des agrégations de tribus, que de combinaisons possibles encore ! Tantôt des tribus ont pu volontairement reconnaître un même chef ; tantôt, et ce qui est plus probable, une tribu a pu en conquérir d'autres, et le plus robuste soldat de la tribu conquérante a dû devenir le maître.

L'antiquité moyenne, celle qui appartient à l'histoire, nous fournit, d'ailleurs, des témoignages qu'il suffit d'interpréter et d'éclairer des lumières de l'anthropologie pour arriver à déchiffrer l'énigme du mode de formation des sociétés préhistoriques et des conditions dans lesquelles elles vécurent. Mais quelles qu'aient été les variétés des groupements sociaux, et accordât-on, comme il paraît exact de le faire, la plus large part aux agrégations de tribus, la conclusion qui s'impose est celle-ci : les sociétés de l'antiquité moyenne ont duré par l'effet de la tyrannie appuyée sur l'ignorance et sur la superstition du plus grand nombre, tyrannie existant dans le gouvernement comme dans le fond des institutions ; or, à combien plus forte raison cette affirmation n'est-elle pas vraie des sociétés préhistoriques ? La liberté pour tous les hommes n'a jamais lui dans le monde, et l'idée même en est d'hier (Voy. Hérodote, *Tr. Hist.*, tome Ier, chap. XCVI et suiv., commencement de l'histoire des Mèdes et élévation de Xerxès au trône ; Grote, *Histoire de la Grèce*, t. II, chap. VI ; Mommsen, tr. Alexandre, *Histoire romaine*, t. I, p. 87. — Comp. Henry Maine, trad. Courcelle-Seneuil, *la Société primitive et l'ancien Droit*).

(3) Détruisez le système qui, dans notre Europe, au sein de la plupart des États, établit un vaste camp et arme la jeunesse du pays contre la liberté de tous les autres, ôtez les armées permanentes, et vous verrez ce que nos sociétés deviendront!

Est-il faux par conséquent de prétendre que nous en sommes encore à la barbarie?

DISCOURS PRÉLIMINAIRE

ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES

(1) Le monde se fait, se défait et se refait sans cesse ; la nature ou le quelque chose qui est sous les phénomènes a toujours existé, il a toujours été agissant et le sera toujours ; toujours il a existé et il existera toujours en même quantité, toujours il a eu et il aura toujours même quantité de mouvement*, et c'est ce mouvement qui fait, défait et refait le monde, le monde, une illusion : μαία, disent fort bien les Grecs, en ce sens que chaque aspect du monde est plus qu'éphémère et qu'à l'instant même où il se produit, déjà il est en voie de changement !

Mais le monde ou le mouvement qui le fait procèdent d'après des lois, et ce sont ces lois, dans leur ensemble, qui constituent l'ordre du monde.

Des lois et un ordre du monde ! Qu'on en contemple le magnifique spectacle dans Newton, nous révélant l'attraction mutuelle des sphères célestes ; dans Laplace, nous faisant assister à la genèse de l'univers et des globes qui le remplissent ; dans Lavoisier, nous enseignant que rien ne se crée, rien ne se perd ; dans Lamarck, retrouvant la généalogie de tous les organismes ; dans Lyell, démontrant la perpétuité de l'évolution géologique, enfin dans Alexandre de Humboldt, déroulant sous nos yeux les tableaux du Cosmos entier !

Et ces lois, cet ordre, ces hautes harmonies du monde, chaque

* Voir le magnifique mémoire de Helmholtz sur la *Conservation de la force*. Paris, Victor Masson, 1859.

jour la science en est venue compléter l'esquisse. Ici, Fraunhofer, Kirchhoff, Janssen, Lockyer, Secchi essayent de pénétrer la structure intime du soleil ainsi que les merveilles de son action sur la nature, et, grâce au spectroscope, ils explorent toutes les profondeurs du ciel; là, une autre pléiade illustre, celle des Herschel, des Clausius, des Thompson, des Zeller, des Robert Mayer, des Helmholtz, fait apparaître que, dans notre système planétaire, c'est l'astre du jour qui est vraiment l'astre-roi, qu'il est le foyer de toute vie et que toutes les forces physiques ne sont qu'une émanation de ses rayons; d'autres encore, les Berzélius, les Gay-Lussac, les Dumas, les Liebig, les Laurent, les Williamson, les Gerhardt, les Dalton, les Chevreul, les Würtz, nous initient de plus en plus aux mystères des agrégations de la matière; la grande conception des Leucippe et des Démocrite, la théorie des atomes, est retrouvée par l'expérience, et la connaissance des secrets de la nature fait un pas nouveau et énorme *; enfin, grâce aux travaux de Woehler, de Chevreul, de Marcelin Berthelot et de Famitzin dans l'ordre de la science chimique, grâce à ceux de Schleiden, de Schwann, B. Mirbel, de Huxley, de Darwin, de Virchow, de Claude Bernard et de Hæckel, dans l'ordre des sciences dites aujourd'hui *biologiques*, le pont a été jeté entre les êtres que notre ignorance, jointe à notre esprit d'analyse, oppose les uns aux autres sous le nom d'êtres organisés et d'êtres inorganisés.

Et qui, en présence de ces résultats, ne ressentirait l'enthousiasme d'un des savants contemporains les plus lettrés et les plus éloquents, qui ne serait tenté de s'écrier avec Tyndall : « Offertes à notre esprit sous leur véritable aspect, les découvertes et les généralisations de la science moderne constituent le plus sublime des poëmes qui se soit jamais déroulé devant l'esprit et l'imagination de l'homme. Le physicien de nos jours est en contact avec un merveilleux qui ferait pâlir celui de Milton.... Les vagues

* On ne s'attend certes pas à trouver ici l'exposé de la controverse relative à la théorie atomique; mais, bien qu'aucun observateur n'ait encore rencontré l'atome sous son microscope, j'estime, moi profane, n'en déplaise à MM. Berthelot et Frémy, que la théorie atomique doit être admise parce qu'elle est celle qui rend le plus rationnellement compte des faits.

peuvent se changer en vides et les vides en vagues ; la grandeur peut être substituée au nombre et le nombre à la grandeur ; des astéroïdes peuvent s'agglomérer en soleils ; des soleils peuvent se résoudre en flores et en faunes ; les flores et les faunes peuvent se dissiper en gaz : la puissance en circulation est éternellement la même ; elle roule en flots d'harmonie à travers les âges, et toutes les énergies de la terre, toutes les manifestations de la vie, aussi bien que le déploiement des phénomènes, ne sont que des modulations ou des variations d'une même mélodie éternelle ! »

Or, que ressort-il de toutes ces recherches et de toutes ces vues? conclurai-je à mon tour : c'est qu'en même temps qu'il y a des lois, un ordre, une harmonie du monde, il n'y a en réalité ni esprit ni matière, il y a une substance une, une substance que nous découvrons d'âge en âge, non-seulement dans ses manifestations, dans ses phénomènes, mais dans sa nature même, car il est impossible de séparer les manifestations et les phénomènes de la cause qui les produit*.

Mais, arrière ces doctrines qui enseignent que le monde est mauvais, que la vie est mauvaise : le monde, nous avons vu ce qu'il est; quant à la vie, elle est la plus haute expression de l'être! Arrière le Bouddhisme athée et le Christianisme théiste, d'abord parce que ce sont des religions, mais aussi parce qu'ils méprisent l'un et l'autre le monde et la vie; arrière ces philosophies tout aussi vides et tout aussi dangereuses qui jettent, à leur tour, l'anathème au monde et à la vie ! Et, pour moi, un Schopenhauer me paraît tout aussi fou qu'un Bouddha ou un Jésus, tels que leurs disciples les ont faits !

(2) Tout en citant ce mot de Hegel, je suis loin d'entendre adhérer à la doctrine politique de ce puissant esprit, et cet ouvrage tout entier en est la négation la plus absolue.

Je suis d'accord avec Hegel pour admettre que c'est par l'évolution graduelle de la vie inorganisée, puis de la vie organisée, que l'homme naît; j'estime aussi, comme lui, que l'individu ne peut atteindre le maximum de son développement que dans la société civile, dans l'État ; mais, bien loin de penser avec Jean-Jac-

* V. la note suivante (3) où j'ai développé ce point.

ques et Hegel, que : « les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux *dénaturer* l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative et transporter le *moi* dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne soit plus sensible que dans le tout » (Jean-Jacques), ou encore que : « l'État est la substance même de l'individu, qu'il est le but des individus en société » (Hegel); j'estime aussi abominables qu'absurdes les institutions dont parle Jean-Jacques, et, quant à Hegel, je prends le contrepied de sa proposition. L'État n'a pas une existence propre, l'État est un milieu, un milieu nécessaire à l'homme pour qu'il évolue selon les conditions de sa nature; mais l'État *personnel* est une abstraction ou une entité réalisée par un songe creux!

L'enseignement que contient l'histoire, c'est le contraire de ce qu'ont affirmé Jean-Jacques et Hegel; l'histoire, c'est le récit du développement progressif de l'individu humain, de son libre droit sur lui-même, et, conçue dans sa généralité la plus haute, c'est aussi le récit des victoires toujours plus complètes que l'individu remporte sur la nature.

Quant aux pauvretés que David-Frédéric Strauss a récemment écrites sur ce sujet, elles ne mériteraient même pas d'être mentionnées si elles ne sortaient d'une plume qui, pour avoir fait amende, non pas honorable, mais pitoyable en politique, n'en conserve pas moins une juste renommée.

Donc, David-Frédéric Strauss, reniant ses anciennes convictions républicaines et égalitaires, affirme, en son dernier livre (*L'ancienne et la nouvelle foi*), que : « l'histoire continuera d'être une bonne aristocrate, bien qu'animée de sentiments populaires, que les plus grands doivent se décider à diriger leurs regards vers ces formes élevées qui ont nom *Bismarck* et *Moltke*, ne les verraient-ils ainsi que jusqu'aux genoux, » et il termine en répétant un mot de Hegel, qui n'est que la paraphrase de celui que j'ai cité plus haut : « à la tête des faits historiques, les individus se tiennent comme des subjectivités provoquant la réalisation de la substance. » Or, notre vieil érudit Littré, si comtiste et si peu philosophe, qui a fait chez nous une préface au livre de Strauss, — naturellement pour la plus grande gloire de son

fétiche, — tout aussi naturellement, n'a pas trouvé le moindre blâme pour de telles paroles.

Cependant, l'hégélianisme de Strauss, en histoire, a des adeptes, et un écrivain de valeur, Frédéric de Hellwald, a écrit tout un gros livre de philosophie de l'histoire où règne l'impassibilité d'un esprit qui nie obstinément tout idéal, qui ne croit ni au vrai, ni au beau, ni au bien, ni par conséquent aux principes, et qui n'a pas compris que si l'homme est entraîné dans le processus général du monde, il l'est à sa manière, avec son mouvement propre et avec ses destinées propres (V. Friedrich von Hellwald, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart*, 2e édit., Augsburg).

D'un autre côté, en France, Renan, qui se croit un des princes de la pensée contemporaine et qui a bien tort d'avoir cette idée de lui-même, Renan rêve un âge où un groupe d'hommes intellectuellement supérieurs aux autres, s'assujettira la foule en vertu d'un droit incontesté et foudroiera, au surplus, par des moyens scientifiques tous les téméraires qui tenteraient de lui faire violence.

Et cet écrivain qui interprète si étrangement l'histoire et la nature a, d'ailleurs, aussi sa solution unitaire; il entrevoit dans les lointains brumeux de son cerveau un jour où l'univers devra servir aux perceptions, aux sensations, aux jouissances d'un seul être, et sera heureux de s'immoler pour le bonheur de cet être. (V. *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 82, 125 et suiv.) On ne discute pas de pareilles conceptions; tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il existe dans Renan un hégélien, un comtiste, un sulpicien, un halluciné, et, dominant le tout, un homme infatué de lui-même *.

Nous parlerons plus loin du fantastique organisme social de

* Or, c'est ce *monsieur* qui, appréciant l'immense rôle critique et philosophique de Voltaire, a écrit quelque part (Préface du livre de Kuenen sur *L'histoire critique de l'Ancien Testament*) que les *polissonneries* de Voltaire tiraient à peine à conséquence.

Pour ma part, je souhaite à M. Renan d'être jamais le *polisson* que ut Voltaire.

Cet homme a eu beau dire, jamais il n'est parvenu à sortir de la sacristie.

Comte et de celui d'Herbert Spencer, un disciple hérétique qui n'a pas de peine à valoir beaucoup mieux que le maître, mais qui n'en est pas moins considérablement surfait.

Vains songes et impuissantes clameurs ! La liberté de l'individu *devient;* la conscience individuelle se fait de plus en plus ; chaque homme, de plus en plus, veut être le maître de lui-même, en face des autres et de la nature, et, pour chacun, cette volition a devant elle un champ, subjectivement indéfini !

(3) Par là, apparaît ce que doit être la philosophie : par son sujet, — un idéalisme ; par son objet, — un naturalisme.

Je ne conçois ni l'esprit en lui-même, ni la matière en elle-même, je ne crois à aucun des deux en lui-même et jamais je ne prononce si bien des mots que lorsque je dis : *esprit* ou *matière.*

Je crois à une substance unique qui m'est connue dans sa nature, car je la connais dans ses manifestations, et ses manifestations étant données, sa nature suit nécessairement : mais, comme ses manifestations sont successives et que les hommes n'en ont jamais observé qu'un certain nombre, je ne connais sa nature que d'une manière relative ; mais cette connaissance me suffit pour que je puisse prévoir ses nouvelles manifestations, et pour cela il suffit que je fasse en moi la synthèse de celles que je connais déjà, c'est-à-dire que j'en découvre la loi *.

J'appelle cette doctrine un *naturalisme*, car elle cherche à s'approcher de la nature le plus qu'elle peut, à en pénétrer le plus qu'elle peut les mystères intimes ; contempler la nature sans voiles, la contempler dans toutes les merveilles, dans toutes les

* Le mot *matière*, du sanscrit *mâ, mesurer,* indique une chose qui a une étendue, des dimensions, et qui peut être exprimée par un nombre. Or, l'aptitude à comprendre, à sentir, l'enthousiasme, l'amour, — l'intelligence et le cœur, — autrement que par métaphore, les mesurons-nous, les concevons-nous comme susceptibles d'être mesurés ? Qui me dira la mesure de *la vie* dans l'être le plus élevé ou dans le plus humble ?

Sans doute, je m'intitule moi-même matérialiste, et je le suis en ce sens que je ne conçois pas l'intelligence et le cœur, la vie, comme pouvant *être* à part de ce qui a une étendue, de ce qui est *matière.*

J'admets, du reste, qu'il n'y a pas de matière sans un principe de vie, sans esprit, et l'observation confirme ma double idée.

Quant à ce que nous cherchons, la science de la substance complète, notre lot est de la désirer toujours et de ne la posséder jamais.

splendeurs, dans toute la poésie de ses réalités, voilà l'objectif de cette doctrine.

Mais, en même temps, elle est un *idéalisme;* elle ne peut ne pas en être un, car mon individualité ne saurait s'abstraire d'elle-même, et mes conceptions ne sont *mes* conceptions que parce que mon individualité a posé sur elles son empreinte.

Qu'est-ce que j'observe? Une pluralité de choses; qu'est-ce que je constate? Des lois, de purs rapports; mais les choses que j'observe ne se tiennent pas, les lois que je constate ne vivent pas, et le monde, lui, se tient et le monde vit *.

Les choses et la loi connues — comme je puis arriver à les connaître **,—je me fais une certaine idée propre de la synthèse et de la vie du monde; je vois le monde à travers un prisme que j'appelle mon esprit, ne sachant quel autre nom lui donner, et qui est la partie la plus haute et aussi la plus personnelle de moi-même.

Cette doctrine est scientifique, car elle a des bases rationnelles et démontrables; elle est morale, car de cette conception que j'ai du monde, ressort pour moi une règle de vie; je dirai même qu'elle est éminemment morale, car elle me porte à m'élever le plus possible au-dessus de moi-même, à vouloir le plus plein développement possible de mon individualité, et, le voulant pour moi, à le vouloir aussi pour les autres.

Passons maintenant à la question de la méthode.

Y a-t-il une méthode générale des sciences, c'est-à-dire y a-t-il un fond de moyens communs qui puissent permettre d'approcher de la vérité dans toutes les sciences?

Et d'abord, en se plaçant au point de vue le plus général possible, y a-t-il des sciences? Y a-t-il autre chose que la science?

Je dis qu'il n'y a qu'une science, la science des choses, la science des êtres, la science de l'être et de la vie, embrassant tout, depuis

* Quand Mill dit (*Système de logique déductive et inductive,* trad. L. Peisse) que tout l'effort de notre science sera d'ajouter des faits l'un à l'autre, ou de lier un fait à un fait, Mill ne voit pas le sommet du problème et se condamne à rester à mi-côte.

« Vous allez me dire que mon philosophe s'est coupé les ailes pour fortifier les jambes. Certainement, et il a bien fait. » (Taine.) — Je prétends, au contraire, qu'il a mal fait.

** D'une façon à la fois subjective et objective.

l'algue et l'atome, jusqu'à l'homme, ce roi prétendu, ce frère réel de l'algue, et ce fils réel de l'atome.

Il y a la science de la nature, qu'esprits impuissants que nous sommes, nous divisons en sections, faute d'être capables de l'embrasser dans son ensemble.

O la grande et la belle science! Tout comprendre, comme disait Faust*; mais, hélas, nous ne faisons que l'entrevoir, et comme à Faust, plus nous nous sentons pénétrés de l'inanité de ce que nous savons en comparaison de ce qu'il y a à savoir, plus cela nous consume le cœur :

> « *Und sehe, dass wir nichts wissen können!*
> *Dass will mir schier das Herz verbrennen.* »

Toujours est-il que s'il n'y a qu'une science, et il n'y en a qu'une, il n'y a que celle du Cosmos, il ne peut y avoir aussi pour le procédé fondamental qu'une méthode; seulement, si l'on veut la trouver, il faut s'élever assez haut pour que les différences s'effacent entre les différentes divisions que nous faisons de la science; puis, sous la méthode générale, viendront se classer les méthodes particulières, comme, dans la science du tout, viendront se ranger les sciences particulières.

Mais, avant que je pousse plus avant, je pressens l'objection et j'y veux répondre.

Je sais que l'on me dira que j'oublie une science, réfractaire celle-là à ma dialectique, une science où, d'un premier bond, l'esprit humain va droit à l'*absolu*, la science mathématique.

La mathématique, la science d'une abstraction, la science de ce qui n'est pas, qui donc le premier a proféré cette énorme sottise que c'était *la science de l'absolu*?

La mathématique, n'en déplaise à Pythagore et à ses disciples, n'est qu'une science subordonnée, ce n'est qu'un côté de toutes les sciences; la mathématique est dans tout, mais précisément parce qu'elle est dans tout, elle n'est qu'une partie, et infime d'ailleurs, de tout.

La mathématique nous donne le nombre en tout, elle nous le donne avec une certitude absolue; mais il faut d'abord que les

* Il disait aussi : tout sentir, « alles ergreifen, alles empfinden ».

sciences de la nature, de l'être, de la vie, lui fournissent ses matériaux.

Et ce qui lui échappe, c'est le plus haut, c'est la mesure du cœur et de l'esprit, c'est la mesure de la vie dans ce qu'elle a de plus puissant et de plus intime *.

Qu'on n'oppose donc pas la mathématique autrement que pour dire qu'il y a un côté dans les choses pour lequel nous arrivons à l'absolu, qu'il y a une qualité des choses que nous concevons absolument; mais cela est loin de nous donner *la connaissance des choses dans leur totalité*, et c'est cette connaissance dans la totalité qui est le but propre des sciences ou de la science.

Que sera donc finalement la méthode scientifique?

Pour répondre, il n'y a qu'à se reporter à ce qu'est la science dans sa généralité la plus haute, à la philosophie.

La méthode, qu'elle s'applique aux sciences dites *philosophiques*, dites *historiques*, ou plus spécialement nommées *sciences de la nature*, ne concerne, en définitive, que la science de la nature. Or, la nature ne peut être connue que par l'observation : donc, toute méthode est, à son point de départ, non pas *purement*, mais *essentiellement* objective.

Je dis non pas *purement*, parce que l'observation elle-même dépend de la direction et des qualités de l'esprit de l'observateur; la

* Le célèbre Fechner, s'appuyant sur les travaux du physicien Weber, a essayé de formuler une loi mathématique de la sensation, et il a écrit : « La sensation croît suivant le logarithme de l'excitation. » (*Éléments de psychophysique*, 1860.) Mais que subsiste-t-il de la loi de Fechner après la réfutation qu'en a présentée le professeur Evald Hering (séance de l'Académie de Vienne du 9 décembre 1875), et celle que Hering propose à son tour a-t-elle une base plus solide? (V. la défense de la loi de Fechner par le professeur J. Delbœuf, *Revue philosophique*, publiée chez Germer-Baillière, par Ch. Ribot, n° 3, IIe année. — Ajouter l'ouvrage du même professeur J. Delbœuf, *La Psychologie comme science naturelle*.)

Un mathématicien anglais, l'illustre Sylvester, est allé plus loin encore que Fechner, et il a bravement annoncé que : « même l'imaginaire et l'inconcevable seraient soumis avant peu à la domination des mathématiques. » (V. le professeur G. Tait, *Philosophie naturelle*, caractères d'une véritable science, Revue scientifique, tome VII, 1re série.)

Tout beau, Sylvester! commencez par y soumettre la pensée ; la vôtre, en cette circonstance, vaut un peu plus que zéro ; tâchez de nous dire de combien!

contemplation de l'objectivité pure n'est pas possible de la part d'un être qui n'a pas une intelligence adéquate aux choses.

Cependant, il est vrai d'affirmer que, dans son fondement, la méthode scientifique est d'observation et d'objectivité, et c'est, dans cet ordre, l'idée la plus féconde qu'aura conçue notre siècle.

Mais, la base posée, c'est le côté subjectif qui reprend le dessus.

La généralisation, l'induction appartient à la subjectivité, car l'induction suppose un certain triage et une certaine interprétation des faits observés, et, tant vaut l'esprit de celui qui en est l'auteur, tant vaut l'induction elle-même.

Ce n'est pas tout : à côté de l'induction qui n'est, en réalité, qu'une sorte d'hypothèse, mais une hypothèse confirmée par un plus ou moins grand nombre de faits, il y a une autre vue qui, un phénomène étant donné, suppose une cause de nature à expliquer ce phénomène, sauf ensuite à ce que les observations qui seront faites confirment cette cause ou l'excluent*.

Je vais plus loin ; j'admets fort bien que l'on puisse, sans sortir de la voie scientifique, imaginer une hypothèse qu'aucun fait, même isolé, n'a encore justifiée, lorsqu'elle est en harmonie avec les données générales de la science. Et, pour rendre ma pensée sensible, j'estime les évolutionnistes autorisés à réputer la génération spontanée possible, bien que les expériences faites à ce sujet jusqu'à ce jour n'aient produit nul résultat décisif. Mais, pour les hypothèses de cette dernière sorte, il est évident qu'elles n'ont pas un droit de cité d'une durée indéfinie, et qu'il est nécessaire que l'expérience vienne quelque jour les confirmer.

* Remarquons, en passant, que ce qu'on nomme le hasard ne correspond qu'à une idée subjective ; il n'y a pas de hasard, il y a des lois qui gouvernent le monde : seulement la rencontre de ces lois forme parfois une telle complexité de causes, qu'alors nous ne parvenons pas à discerner toutes celles qui ont concouru à produire un phénomène, et c'est dans ce cas que notre impuissance et notre ignorance disent qu'il y a du hasard.

Prenez l'homme illettré, il y a beaucoup plus de hasard pour lui que pour le lettré.

Un esprit plein de bienveillance et très-ouvert, quoiqu'il demeure engagé dans les liens du vieux spiritualisme de l'école, M. Paul Janet, a écrit sur ce point, j'ai grand regret de le constater, des lignes fort obscures et fort peu philosophiques. (V. son livre des *Causes finales*.)

En somme, la méthode scientifique, à mes yeux, est à la fois objective et subjective, comme elle est à la fois analytique et synthétique, *à posteriori* et *à priori*, et la part à faire à chacun des deux points de vue ne peut être strictement séparée et déterminée, car, aussitôt que nous regardons la nature ou le non-moi, le moi projette sa lumière ou son ombre sur elle; notre idée propre nous dévoile ou nous voile les magnificences des choses, et tout au plus pouvons-nous arriver à rectifier et à corriger notre impression personnelle par celle que les autres ont ressentie.

Quoique le premier fait, dans l'ordre généalogique, soit celui de la nature extérieure ou du non-moi se posant devant le moi, il est donc tout aussi chimérique de prétendre découvrir le monde par l'observation pure que par la logique pure.

L'esprit de l'homme a deux forces pour arriver à la connaissance des choses; c'est le vouer, en dehors de son infirmité de nature, à une claudication inévitable, que de le priver systématiquement de l'une d'elles.

(4) Il est évident que, dans la formule *méthode inductive d'observation de la nature*, je prends le mot *observation* dans le sens le plus général qu'il comporte, et je crois, en effet, ce sens assez compréhensif pour qu'il puisse renfermer tous les procédés propres à conduire à la connaissance de l'objet unique de toute recherche scientifique, je veux dire la nature.

Quoi que nous fassions, au point de vue objectif, c'est dans une observation, ou, si l'on veut, dans une constatation, ce qui n'est pas différent, que notre recherche se résout. Quand Claude Bernard, Marcelin Berthelot ou Camille Dareste* emploient ce qu'ils nomment la *méthode expérimentale active*, et disent qu' « ils deviennent ainsi des *inventeurs de phénomènes* », ou encore que « la branche de la science qu'ils cultivent crée son objet »,

* V. Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, chap. I. Paris, J. B. Baillière et fils, 1865; Marcelin Berthelot, la *Synthèse chimique*, conclusion générale, III, Bibliothèque scientifique internationale; Camille Dareste, Introduction de ses très-remarquables et très-intéressantes *Recherches sur la production artificielle des monstruosités*, Paris, C. Reinwald, 1876. V. aussi Chevreul, *De la méthode à posteriori expérimentale et de la généralité de ses applications*, Paris, Dunod, 1870.

certes, cette parole est exacte, mais elle n'est que d'une exactitude secondaire, et il n'en faut pas moins conclure, avec Claude Bernard, que « l'expérience n'est qu'une observation provoquée », ou, plus nettement encore, qu'elle n'est qu'un mode nouveau d'observation.

Du reste, on le conçoit, ce n'est point à la méthode expérimentale, entendue comme le font les hommes éminents que je viens de citer, et restreinte, au surplus, à un certain nombre de sciences, que s'adresse ma censure; je n'en veux qu'à cette méthode expérimentale préconisée, même en politique, par les disciples, plus ou moins orthodoxes, de ce savantasse qui eut nom Auguste Comte, et qui, grâce aux vulgarisations d'un érudit sans originalité et sans vigueur, et d'ailleurs aussi dénué du sens philosophique que son maître, a acquis, en nos temps d'énervement, une sorte de renom !

Il est bien vrai que, dans le lourd amas de dissertations confuses, diffuses, pédantesques et banales, que leur auteur a décorées du nom de *Cours de philosophie positive*, M. Comte juge bon d'appeler son empirisme en politique (en *sociologie* selon son langage) du nom de *méthode comparative* ou *historique;* il est vrai, en outre, qu'il définit cette méthode : « un moyen de faire connaître l'influence nécessaire des diverses générations humaines sur les générations suivantes, qui, graduellement accumulée (l'influence, sans doute) d'une manière continue finit bientôt par constituer la considération prépondérante de l'étude directe du développement social. » Cette *considération prépondérante*, c'est, j'imagine, l'idée que M. Comte dégage de l'histoire, c'est sa philosophie de l'histoire; mais cette philosophie ne l'a conduit qu'à admettre la perpétuité du sacerdoce, la perpétuité du patriciat, la perpétuité du prolétariat, la perpétuité, en un mot, de toutes les dominations, ainsi que de toutes les sujétions que la conscience nouvelle du genre humain repousse. Et, comme si ce n'était pas assez d'aberrations, M. Comte enseigne que l'Humanité est un organisme et que la vie individuelle tend à s'y absorber de plus en plus dans la vie sociale et générale! (V. passim le tome IV du *Cours de philosophie positive*.)

Il est vrai cependant aussi que M. Comte, abordant ensuite

dans un ouvrage spécial la matière de la politique, n'a su trouver rien de mieux que de mettre de côté son observation *positive;* malheureusement ses procédés subjectifs valent ses procédés objectifs; cet esprit était trop foncièrement illibéral, rétrograde et borné pour que la raison fît aucun gain à ses changements de front.

Observateur terre à terre ou illuminé, tel est en tout M. Comte.

(5) Que le Comtisme soit issu historiquement du Saint-Simonisme, et que, pour la plus grande part, il en procède même subjectivement, M. Comte tressaillît-il de ce jugement dans sa tombe, ce point est incontestable pour tous ceux qui connaissent un peu l'histoire des théories formulées en ce siècle.

Le surplus du Comtisme se compose de quelques vérités philosophiques qui pouvaient être neuves, il y a deux ou trois cents ans, et qui ne sont plus aujourd'hui que des banalités, puis d'une série de rêves et de divagations mystiques, l'œuvre bien personnelle cette fois de M. Comte, et qui fait que les positivistes purs n'ont rien à envier de ce côté aux croyants purs des différents fétichismes religieux entre lesquels se partagent les habitants de ce menu globe.

Quant aux caractères du Comtisme, en philosophie, il est l'élimination de tout idéal et de toute idée, ou, ce qui revient au même, la négation de toute philosophie, de toute *métaphysique*, disait Comte; en politique, c'est un ensemble des élucubrations les plus réellement réactionnaires qui furent jamais, opposé en tout aux meilleures aspirations morales de ce siècle, ayant pour objectif avoué comme pour conclusion logique, répéterai-je, le rétablissement des régimes les plus radicalement ruinés dans la conscience de nos générations, d'une sorte de monarchie dédoublée de Philippe II, dictature spirituelle d'un côté, dictature temporelle de l'autre, amplifiant même les monstruosités de ces régimes, même celles de la papauté de Grégoire VII, de la monarchie de Philippe II et des doctrines de De Maistre; car, pour M. Comte, le cerveau de l'Humanité doit être tout entier localisé dans un certain nombre d'hommes qui seront chargés de fabriquer les idées pour les autres; et, quant aux autres, on livrera aux flammes, sinon leurs personnes, du moins leurs livres.

Les premiers brûlés seront sans contredit ceux de Huxley, qui

s'est permis de réfuter la fameuse loi des trois états historiques et la classification des sciences, deux emprunts faits par Comte, l'un au docteur Burdin, l'autre à Saint-Simon, mais dont il s'est toujours approprié le bénéfice; ensuite, viendront les livres de Mill qui, après avoir, chose bien étonnante de la part d'un esprit de sa valeur, professé les principes essentiels du positivisme, a résisté d'abord à l'anathème de Comte contre l'économie politique et a fini, dans une polémique avec M. Littré, par détruire les bases principales du Comtisme; enfin, j'affirme à M. G. Lewes, plus fidèle en apparence, mais qui, dans des pages hors ligne, vient de faire acte d'adhésion à la métaphysique et d'écrire en maître sur la méthode, que ses livres n'échapperont pas à l'auto-da-fé *.

En somme, Schopenhauer, Renan, Comte, voilà un beau ternaire; mais Schopenhauer savait un peu penser, Renan sait écrire; quant à l'infortuné Comte, il fut, des trois, le moins bien partagé, car de penser, il ne soupçonna jamais ce que c'est, et d'écrire, il s'en douta moins encore! **

(6) Ce mot est-il d'Augustin, comme je le crois, ou serait-il d'un autre Père de l'Église, qui alors ne pourrait être que Tertullien? Quoique le point soit d'une médiocre importance, j'ai ouvert, à ce sujet, une sorte d'enquête auprès des hommes les plus autorisés, et, comme je n'ai pu arriver à éclaircir le cas à mes yeux, je m'en suis rapporté à mes propres souvenirs qui me persuadent que j'ai lu autrefois cette affirmation textuelle dans *la Cité de Dieu*.

Tertullien, de son côté, a du reste enchéri sur la parole d'Augustin à propos de la mort et de la résurrection du Christ fils de Dieu : « Prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est. » (Tertull. *De Carne Christi*, cap. v.)

* G. Lewes, écrivain et penseur des plus distingués, dont les ouvrages réclament un traducteur, a associé sa vie à la femme, illustre sous le pseudonyme de Georges Elliot, dans laquelle l'Angleterre salue à juste titre l'un des romanciers et des moralistes les plus considérables de ce temps.

** Que de disciples prétendus de Comte qui n'en ont même jamais lu dix pages! Le fait est qu'il faut une rare dose de patience, pour tenter de tirer ce fatras au clair!

Mais, ce qui vaut la peine d'être remarqué, c'est qu'en même temps que, dans son tout éclectique Dictionnaire des Sciences philosophiques, M. Franck décharge Augustin de la responsabilité de ce mot fameux et la reporte sans hésiter sur Tertullien, un de nos plus fougueux prélats, l'évêque Freppel, et un Révérend Père jésuite dont le nom m'échappe, s'évertuent aussi à répudier ce même mot pour Augustin, et à le mettre au compte de Tertullien.

Touchant accord de la philosophie bâtarde et de la foi bâtarde !

Mais qu'importe, au surplus, que l'auteur du mot en question soit celui-ci ou celui-là? Qu'importerait même que ce mot fût apocryphe, si l'Église ne renie pas la doctrine qui en est le fond?

Et elle ne la renie pas, bien s'en faut; écoutons Bergier, contrôlé par deux évêques, et tous les deux cardinaux, s'il vous plaît, Messeigneurs Gousset et Donnet :

« Les anciens philosophes étaient plus modestes et de meilleure foi que les modernes, écrit avec une rare amabilité Bergier; ils reconnaissaient la nécessité d'une révélation surnaturelle pour connaître la Divinité et pour savoir quel culte il faut lui rendre. Si ce sentiment n'avait pas été celui de tous les peuples, ils n'auraient pas ajouté foi si aisément à ceux qui se sont donnés pour inspirés. Il est, d'ailleurs, démontré par le fait que, faute de ce secours surnaturel, les philosophes se sont égarés, en fait de religion, aussi grossièrement que le vulgaire. »

Or, ce sont les plus modérés des théologiens qui tiennent ce langage.

(7) On se rappelle les beaux vers de Lucrèce si admirablement traduits par André Lefèvre :

« Mais, quand j'ignorerais quel est le fonds réel
Des choses, l'aspect seul de la terre et du ciel,
Tout m'instruirait assez que ce monde où nous sommes
N'est pas un don sacré que les dieux font aux hommes.
Non. L'ouvrage suffit à nier ses auteurs.
Parmi tout ce qu'au loin couronnent les hauteurs
Ondoyantes des cieux, que de rocs, de montagnes,
Que d'immenses marais dévorent les campagnes!

Ajoute les forêts et leurs monstres, les mers
Qui, d'un rivage à l'autre, étendent leurs déserts,
Et ces frimas sans fin, ces chaleurs meurtrières
Qui prennent aux mortels deux zones presque entières.
Le reste languirait de ronces obstrué,
La Nature eût vaincu, si l'homme, habitué
A gémir sur l'outil qui du sol fend l'écorce,
A la fatalité n'eût opposé sa force!
Quelle moisson vers l'air eût frayé son chemin,
Si le robuste soc, ouvrant sous notre main
La glèbe retournée à notre œuvre asservie,
N'eût fécondé la terre en luttant pour la vie?
Enfin, cette moisson, ce prix de nos sueurs,
Elle couvre le sol de verdure et de fleurs.
Un excès de soleil, et la voilà brûlée!
Puis c'est la brusque averse ou l'inique gelée,
C'est le fouet de la trombe et les fléaux de l'air.
Et les monstres? D'où vient que la terre et la mer,
Contre l'homme faisant assaut de perfidies,
Les propagent ainsi? Pourquoi ces maladies
Que, chacune à son tour, les saisons vont traînant?
Pourquoi l'aveugle mort sur tout âge planant?

Pareil au naufragé vomi du sein de l'onde,
L'enfant, quand la Nature aux rivages du monde
Le dépose, arraché d'un ventre endolori,
Gît sur la nature, nu, sans armes, sans abri,
Sans parole, et du seuil de cette vie obscure,
Par un vagissement lugubre il inaugure
Le long cercle de maux que lui promet le sort. »

(Lucrèce, *De la nature des choses*, traduction en vers français, par André Lefèvre, livre V, vers 211 et suiv. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1876.)

Je ne résiste pas non plus au désir de citer ici le fragment d'une œuvre écrite au temps de la guerre franco-allemande, et où l'auteur, une femme, a atteint, d'un seul bond, les plus hautes cimes :

Aux applaudissements de la plèbe romaine
Quand le cirque, jadis, se remplissait de sang,
Au-dessus des horreurs de la douleur humaine,

Le regard découvrait un César tout-puissant.
Il était là, trônant dans sa grandeur sereine,
Tout entier au plaisir de regarder souffrir;
Et le gladiateur, en marchant vers l'arène,
Savait qui saluer quand il allait mourir.
Nous, qui salûrons-nous? A nos luttes brutales,
Qui donc préside, armé d'un sinistre pouvoir?
Ah! seules, si des lois aveugles et fatales
Au carnage éternel nous livraient sans nous voir,
D'un geste résigné nous salûrions nos reines.
Enfermé dans un cirque impossible à franchir,
L'on pourrait néanmoins, devant ces souveraines,
Tout roseau que l'on est, s'incliner sans fléchir.
Oui, mais si c'est un Dieu, maître et tyran suprême,
Qui nous contemple ainsi nous entre-déchirer :
Ce n'est plus un salut, non, c'est un anathème
Que nous lui lancerons avant que d'expirer.
Comment? ne disposer de la Force infinie
Que pour se procurer des spectacles navrants;
Imposer le massacre, infliger l'agonie,
Ne vouloir sous ses yeux que morts et que mourants!
Devant ce spectateur de nos douleurs extrêmes
Notre indignation vaincra toute terreur;
Nous entrecouperons nos râles de blasphèmes,
Non sans désir secret d'exciter sa fureur.
Qui sait? nous trouverons peut-être quelque injure,
Qui l'irrite à ce point que, d'un bras forcené,
Il arrache des cieux notre planète obscure,
Et brise en mille éclats ce globe infortuné.
Nôtre audace du moins vous sauverait de naître,
Vous qui dormez encore au fond de l'avenir,
Et nous triompherions d'avoir, en cessant d'être,
Avec l'Humanité forcé Dieu d'en finir.
Oh! quelle immense joie, après tant de souffrance!
A travers les débris, par-dessus les charniers,
Pouvoir enfin jeter ce cri de délivrance :
Plus d'hommes sous le ciel, nous sommes les derniers!

(L. Ackermann, *Pascal*, IV, *Dernier mot*, dans le volume publié sous le titre de *Poésies*, *Premières poésies*, *Poëmes philosophiques*, 4e édit. Paris, A. Lemerre, 1877.)

Poésie empreinte du sceau de génie et qui n'a pas le renom dont elle est digne.

(8) Et j'ose affirmer qu'elle ne le sera jamais.

C'est dans cet ordre d'idées que se plaçait Carl Vogt, à la fois homme de beaucoup d'esprit et grand naturaliste, quand il a écrit : « Dieu est une borne mobile placée à la limite extrême du savoir humain, et cette borne, qui est surmontée d'un grand X, recule incessamment devant les progrès de la science humaine. »

Donc, d'après Vogt, et je partage entièrement son avis, le résultat de l'investigation scientifique sera, non de démontrer Dieu, mais au contraire d'en abolir l'idée de plus en plus.

(9) Il n'y a pas d'absolu perceptible pour nous; il n'y a, à cet égard, que l'illusion de notre esprit prenant pour l'absolu le plus haut terme du relatif qu'il a conçu. Ce plus haut terme, je l'appelle pour ma part du nom d'absolu; mais ce n'est là qu'une manière de dire; c'est un absolu subjectif que celui que je conçois : donc, ce n'est qu'un relatif.

Cependant, de ce que nous ne percevons les choses que par *notre* esprit, qui a ses limites, de même que nous ne les voyons que par nos yeux, organe également borné, il n'y a nul lieu d'en conclure que nous ne les connaissons pas, dans une certaine mesure, telles qu'elles sont. La séparation du mode et de la substance, du *phénomène* et du *noumène*, comme s'exprime Kant, n'existe pas, et, en tant que ce puissant esprit a affirmé une telle séparation et prétendu qu'il n'y a pas de pont possible entre l'objectif et le subjectif, il a commis une lourde erreur qui a entraîné celle d'une foule d'esprits distingués *.

Pour réfuter le criticisme de Kant qui n'est fondé que sur un abus de l'abstraction, je n'invoquerai pas le témoignage universel des hommes sur certaines impressions de nos sens et de notre esprit, car rien ne prouve que l'Humanité tout entière n'ait point, pour l'esprit et pour le corps, un certain genre d'infirmité; j'aborderai la difficulté directement.

Je prétends que notre idée des choses est non pas un faux tableau, mais un tableau rempli d'ombres, mais une conception

* C'est ce que j'ai déjà exprimé d'une autre manière, *suprà*, note 3.

ou une vision approximative des choses. En effet, si notre idée est subjective, elle est aussi objective, et, qu'on me passe la comparaison, si le petit bout de la lorgnette est de notre côté, le gros bout est de l'autre ; sans doute l'esprit de chacun de nous réfléchit les choses d'après son aptitude propre, mais ce sont les choses qu'il réfléchit.

Kant n'a pas ébranlé le principe de la certitude autant qu'on l'a dit et qu'il l'a cru lui-même ; ce qu'il a tout simplement démontré, c'est que nous n'atteignons pas l'absolu. Quant au pont à jeter entre le subjectif et l'objectif, il est tout jeté et il ne peut pas ne pas l'être.

(10) En citant dans les pages qui précèdent les noms de quelques-uns des hommes qui ont contribué le plus récemment à dévoiler les lois du Cosmos et à éclairer la généalogie de l'homme, je suis loin d'avoir nommé tous ceux qui méritent de figurer dans cette liste glorieuse ; je n'ai nommé ni cet homme si plein de savoir et d'abnégation, Russel Wallace, le rival de Darwin ; ni Reggius, le créateur de la crâniologie ; ni de Mortillet et Broca, les fondateurs de l'anthropologie en France ; ni Reichenbach d'Altona, qui, un des premiers, a osé proclamer l'origine animale de l'homme, ni Gegenbaur qui, dans son *Anatomie comparée*, a fourni la démonstration de ce point capital, ni Martins de Montpellier, le traducteur de la *Métamorphose des Plantes* du grand Goethe et l'un des plus anciens et des plus intelligents adeptes de la doctrine de la transformation des espèces, ni le zoologiste Carl Ernst Baër qui, il y a plus de quarante ans déjà, témoignait que l'évolution est la loi fondamentale de la nature, ni le géologue Léopold de Buch, ni les botanistes Hooker et Unger, qui ont conquis un nouveau territoire à la loi de l'évolution et nous l'ont montrée régissant le règne végétal aussi bien que le règne animal ; ni Leuvenhœck et Malpighi, les créateurs de l'histologie, cette science si grave qui étudie la constitution intime des êtres ; ni Carpenter, illustre par ses beaux travaux sur les localisations cérébrales ; ni Brown Séquard, ni Vulpian, ni Charcot que leurs recherches sur le système nerveux ont placés à un si haut rang !

Qu'il me soit donc permis à moi, venu d'un point tout opposé et

d'une science toute d'abstraction, de saluer dans ces vaillants esprits ceux qui, dans le domaine des sciences concrètes, ont fait le plus pour relier au monde de la pensée celui des réalités sensibles!

Mais, quelle omission ne commettrais-je pas si je ne citais aussi les linguistes — et Bopp dont la grande *Grammaire comparée*, traduite par mon éminent collègue Michel Bréal, a éclairé du jour le plus vif les recherches ethnographiques et nous a révélé l'unité essentielle de tout un groupe de langues, — et Schleicher dont l'esprit original a appuyé d'un nouvel et puissant argument la doctrine transformiste en démontrant le parallélisme de l'évolution divergente des formes linguistiques et de celle des formes organisées*.

Et, pendant que ces savants hommes observaient, comparaient et s'avançaient d'un pas sûr dans la découverte du secret des choses, Kant, Oken, Treviranus, Carus, Herbert Spencer, placés à un point de vue plus spécialement logique, esquissaient des systèmes de philosophie de la nature se résumant tous dans l'idée d'évolution.

Toutefois, les naturalistes ont douté d'eux-mêmes; après avoir accompli de telles œuvres dans l'ordre spécial de leurs recherches, ils n'ont point osé, pour la plupart, unir dans une vaste synthèse ce que l'on continue d'appeler l'esprit et ce que l'on nomme encore la matière.

* C'est à Bopp, et, avant Bopp, à Eugène Burnouf que je dois le développement de mon propre goût pour les études linguistiques et philologiques.

Les admirables travaux de Bopp sont connus du monde entier.

Quant à Eugène Burnouf, il fut aussi, quoi qu'on en ait dit récemment, un linguiste et un philologue de premier mérite, et, dans l'ordre où il se plaça, un laborieux et vaillant auxiliaire de la cause sacrée de l'avancement de la science. Avec une sagacité et une pénétration merveilleuses, il a reconstruit une langue, le Zend; avec une prudence d'exégèse, qui n'exclut pas et laisse deviner la hardiesse de la pensée au fond, il a posé dans son *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, malheureusement restée inachevée, une des bases les mieux assises pour l'histoire critique des religions.

A l'égard de A. Schleicher, nul n'a plus profondément senti que lui l'importance du langage pour la science naturelle de l'homme. (V. sa Lettre à Hæckel, *La théorie de Darwin et la science du langage*, trad. De Pommayrol, collection philologique de A. Franck, 1er fascicule, 1868.)

Je ne leur sais point gré, pour mon compte, de ces hésitations et de ces manques de hardiesse, et c'est en vain que, pour se couvrir à mes yeux, ils invoqueraient l'esprit de leurs méthodes positives, car, sectaires positivistes à part, s'ils eussent bien compris ces méthodes, ils eussent vu que, si elles excluent le rêve, elles n'excluent pas l'hypothèse, et que, au contraire, l'hypothèse est le grand chemin de la découverte scientifique. N'avaient-ils pas, d'ailleurs, devant les yeux l'exemple de leur plus illustre ancêtre, Aristote; et comprend-on qu'un Geoffroy Saint-Hilaire, un Darwin, un Huxley, un Tyndall, un Du Bois Reymond, un Claude Bernard, fassent leurs révérences à la foi et s'abstiennent, par timidité, de dénoncer nettement leurs vues sur le système général du monde!

Félicitons, en revanche, Büchner, Vogt, Moleschott, Hæckel et toute la pléiade d'hommes de science, les uns matérialistes, les autres idéalistes absolus, qui ont osé dire ce qu'ils sont.

Hautement, ces libres esprits ont répudié les hâbleries du spiritualisme et de la philosophie dualistique; hautement, ils se sont déclarés les partisans de la philosophie monistique, et, sans prétendre que la raison puisse tout pénétrer et qu'elle arrivera jamais à savoir le dernier mot des choses, ce n'est point eux qui, *à priori*, lui assigneront des bornes et qui ménageront un refuge à la foi!

Mais, où est-il l'esprit tout ensemble assez affranchi de préjugés, assez éclairé par les vives lueurs de la science et assez puissant pour essayer de relier en une vaste synthèse toute la connaissance de notre époque *?

* Deux philosophes ont eu la généreuse ambition de satisfaire à ce que je regarde comme le desideratum de ce temps : l'un est M. Herbert Spencer, dont j'ai déjà eu occasion de dire quelques mots, et sur les doctrines duquel je reviendrai plus loin; l'autre est M. Édouard de Hartmann.

Ce dernier, bâtissant sur une large et solide érudition, doué d'une rare faculté d'analyse et servi par une puissance d'abstraction plus rare encore, a produit un système autour duquel il s'est fait, depuis plusieurs années, en Allemagne surtout, un assez grand bruit; je n'en estime pas moins, pour mon compte, que la tentative métaphysique de cet écrivain n'a abouti qu'à la plus lourde chute ; qu'on en juge :

M. de Hartmann admet l'existence d'un Inconscient, d'un Un-tout, comme il s'exprime, soutien du monde, générateur de tous les êtres, et qui,

(11) « *Rerum cognoscere causas*, » ainsi le grand Lucrèce a-t-il défini pour jamais le but de la philosophie! Connaître les causes, remonter d'une cause moins générale à celle qui la domine, de celle-là à une plus générale, former ainsi un enchaînement puissant et une synthèse indéfinie et immense, pénétrer le plus à fond possible la substance et ses modes, s'élever de plus en plus au-dessus du phénomène pour en découvrir la matière et la loi, découvrir de plus en plus la grande unité qui est le secret du Cosmos, ramener toutes les diversités apparentes à l'unité réelle et toutes les sciences à la science, telles sont les magnifiques perspectives ouvertes devant l'esprit de l'homme!

Et si notre méthode est inductive, si, par là, elle est subjective, ne cessons pas de répéter qu'elle a sa base dans l'objectivité de la nature.

chose curieuse, serait représenté dans l'organisation de chacun d'eux par le côté de la nécessité. Mais d'où M. Hartmann tire-t-il cette première conception bizarre? D'où connaît-il, si ce n'est par l'effet d'une intuition, que n'ont pas les autres humains, cet Être suprême d'une espèce nouvelle? Et comment, en outre, l'Inconscient a-t-il pu engendrer la foule d'individus conscients qui peuplent l'univers; car, selon M. de Hartmann, la conscience existe partout où se rencontre seulement même le protoplasma.

Je sais que notre philosophe n'est pas embarrassé pour si peu; l'Inconscience, nous répond-il, est une Suprà-conscience, et, quant à la conscience, c'est une imperfection, car elle implique l'opposition du moi et du non-moi.

Cette explication prétendue contentera fort peu de gens, je le crains bien; on pourrait, en effet, faire remarquer à M. de Hartmann que l'invention d'un mot n'a jamais tenu lieu d'une idée; ensuite, que la conscience, ou, ce qui est la même chose, la personnalité la plus développée apparaît aux hommes, en général, comme le sceau de la supériorité la plus haute.

Du reste, par quoi M. de Hartmann n'achève-t-il pas? Après avoir confessé lui-même que son Inconscient est tout près du Dieu du théisme, il va jusqu'à affirmer que ce Dieu a la puissance de déranger les lois du monde! (V. Édouard de Hartmann, trad. Nolen, *Philosophie de l'Inconscient*, Paris, Germer-Baillière, 1877.)

En vérité, ce n'était pas la peine de se mettre en tant de frais, d'annoncer qu'on allait continuer à la fois Hegel et Schopenhauer et les concilier l'un avec l'autre, le tout pour construire un système qui, commençant par le mysticisme et par la plus énorme des contradictions, finit par la théologie commune à tous les fétichismes.

Encore un nouveau clair de lune transcendental, dirait Carlyle; et, moi, ce que je voudrais voir, c'est le plein soleil, sans transcendance!

PREMIÈRE PARTIE

ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES

(1) Voici comment Aristote débute ; le premier paragraphe de sa *Politique* mérite d'être textuellement reproduit :

« Tout État est évidemment une association, et toute association ne se forme qu'en vue de quelque bien, puisque les hommes, quels qu'ils soient, ne font jamais rien qu'en vue de ce qui leur paraît être bon. Il est donc clair que toutes les associations visent à un bien d'une certaine espèce et que le plus important de tous les biens doit être l'objet de la plus importante des associations ou de celle qui renferme toutes les autres ; et celle-là, on la nomme précisément État et association politique. »

Puis, Aristote continue en analysant, à sa manière, ce qu'il nomme, en une langue excellente, les éléments constitutifs de l'État ; malheureusement, cette analyse contient les germes des pires erreurs ; c'est ainsi notamment qu'on y rencontre ce prétendu aphorisme, base de tant de théories politiques, présentées comme nouvelles chacune en leur temps, base en particulier du Saint-Simonisme et de son hérésie le Comtisme, à savoir que la nature a créé certains êtres pour commander et d'autres pour obéir. Les êtres faits pour obéir, selon Aristote, sont : la femme, l'esclave et le barbare. C'est ainsi encore qu'Aristote ne parle de l'individu que pour proclamer l'infériorité de son droit vis-à-vis de celui de l'État.

Enfin Aristote arrive à dire quel est le but de l'État, et il déclare que c'est la justice et le droit.

Le premier mot et le dernier mot du chapitre sont, on le voit, parfaits. Il reste seulement, quant au dernier, à définir *la justice* et *le droit*.

Or, sur ce point, c'est ailleurs que dans Aristote qu'il faut puiser notre enseignement.

(2) C'est Hobbes, en son traité de *La Liberté*, qui, dans les temps modernes, a nié, de la façon la plus formelle et la plus réfléchie, que la société fût fondée sur la nature humaine et qui en a rapporté le plus nettement l'origine « à la mutuelle volonté qu'auraient les hommes de se servir les uns des autres, pour l'avancement de leurs affaires particulières. » (Traduction publiée à Neuchâtel en 1787.)

Cette doctrine a un certain fondement historique, car la sociabilité de l'homme est comprise aussi dans la loi du progrès, et il est sûr qu'elle a dû être peu considérable à l'origine ; mais ce même enseignement est plein d'ignorance et de folie lorsque l'on considère l'évolution de l'espèce ou des espèces humaines à travers les siècles et qu'à ce point de vue on cherche à en dégager le sens.

La sociabilité, qui a dû être presque nulle dans l'homme à ses commencements et qui n'a pas dû dépasser de beaucoup en lui celle des castors, des abeilles et des fourmis *, la sociabilité humaine, avec toute la vaste extension et tout le magnifique épanouissement qu'elle comporte, a son germe dans la nature humaine ; elle vient de la conscience qu'a chacun de nous d'avoir besoin des autres pour l'entier développement de sa personnalité, et de même que, d'instinct et par réflexion, nous aimons ce développement, de même, d'instinct et par réflexion, serions-nous portés tous à aimer les autres si l'ignorance et le flot des corruptions qui en sont la suite ne gâtaient notre nature et n'en entravaient le libre essor.

L'éducation et l'instruction, voilà le remède !

Que ceux cependant qui s'imaginent que c'est à leur plus grand profit qu'existent les sociétés actuelles et qui s'intitulent de ce

* V. sur la sociabilité des animaux J. C. Houzeau, *Études sur les facultés mentales des animaux comparées à celles de l'homme*, t. II, sect. VIII, J. B. Baillière, 1872; J. Lubbock, *Les habitudes des fourmis*, *Revue scientifique*, de Germer-Baillière, n° du 21 juillet 1877 ; M. Berthelot, *Les cités animales et leur évolution*, même *Revue*, n° du 18 août 1877.

nom si sot, *conservateurs*, que ceux-là se gardent de jeter à Hobbes la pierre, car si Hobbes a parlé, eux ils agissent, eux ils réalisent le mot : « *Homo homini lupus* »

Ce mot, c'est le fondement de nos lois civiles qui ont fait — du mariage et de la famille, une institution de force, — de la propriété, l'art pour les uns de s'approprier le fruit du travail des autres.

C'est celui de nos lois pénales qui ne sont, pour la plupart, qu'un système d'intimidation organisé pour protéger ceux qui ont contre ceux qui n'ont pas.

C'est celui de nos lois politiques ennemies du *droit de l'individu*, oligarchiques et tyranniques.

(3) « Oui, le Grec au barbare a droit de commander, » s'écrie Aristote, faisant écho à Platon, son maître, et au poëte Euripide.

Et n'est-ce pas cette même doctrine qu'invoquent les peuples civilisés quand ils exterminent ceux qui ne le sont pas?

Une fausse science anthropologique, fausse parce qu'elle est incomplète, fausse parce qu'à son tour elle se confine dans une partie restreinte de la connaissance scientifique, cette fausse science donc, égarée par les vues de Darwin sur la sélection naturelle, reprend pour son compte le mot d'Aristote.

C'est aussi contre cette science qu'est dirigé ce livre. Les services spéciaux ne sauraient masquer, à mes yeux, ni compenser les immoralités générales*.

Les premiers théoriciens qui, sur ce chef, aient formulé la vérité d'une manière scientifique, c'est d'abord Condorcet, c'est ensuite Kant; — c'est l'illustre Kant en particulier qui, le pre-

* Un de mes plus distingués et personnellement un de mes plus sympathiques collègues de la Société d'anthropologie n'a pas craint l'année dernière d'affirmer, du haut de sa chaire, en pleine école d'anthropologie, le droit pour les races supérieures de s'assujettir et d'exterminer les races inférieures.

Eh! qui donc décidera, mon collègue Dally, si une race est supérieure et une autre inférieure? Qui donc, entre les hommes, a qualité et titre pour jouer le rôle de sélecteur envers les autres hommes?

Aidons-nous les uns les autres à nous développer, aimons-nous. — C'est là l'enseignement moral; et si la nature a une œuvre de sélection à faire, qu'elle se passe de nous pour l'accomplir!

mier, a posé les bases d'un *Traité de paix perpétuelle* entre les nations.

Ce traité se résume dans deux propositions :

La constitution de chaque Etat doit être républicaine ;

Le droit des gens doit être fondé sur une fédération d'États libres. (V. Kant, trad. Barni, *Doctrine du droit*, et mon *Manuel de Droit civil*, Introduction, p. VIII et IX.)

(4) De la vérification minutieuse et prolongée du passé, c'est-à-dire de la prémisse la plus positive, je tire à mon tour, par l'induction la plus certaine, cette conséquence qu'un jour viendra où l'Humanité, sous la plus haute expression possible pour elle du droit et de la liberté, ne formera politiquement qu'un vaste tout.

C'est ce que j'ai attesté ailleurs dans des termes que je reproduis :

« Je vois un jour où les barrières qui parquent l'espèce humaine en peuples ennemis, seront abaissées, où l'espace sera vaincu, où, en un clin d'œil, l'idée volera d'un bout du monde à l'autre ; alors toute la science économique se résumera en ces deux mots : *s'associer*, *échanger ;* alors, sur tous les points du globe, les hommes se grouperont pour le travail, la Commune sera association, le Département association, l'État association, et le génie de la sociabilité atteindra ses limites extrêmes ; et, au-dessus de tous les groupes, au-dessus de la Commune, du Département, de l'État, sera l'association qui embrassera et qui reliera toutes les autres, l'association suprême, celle du genre humain. » (V. *Manuel de Droit civil*, commentaire philosophique et critique du Code Napoléon, tome III, troisième édition, p. 439.)

(5) C'est une séparation, bien regrettable en effet, que celle qui s'est établie, dans nos langues dégénérées, entre les mots *science politique* et *science sociale*, car les mots ont entraîné les choses, je veux dire les idées, et c'est ainsi qu'on est arrivé à opposer les *questions politiques* aux *questions sociales*. Cette antithèse est fausse, elle est la plus fausse qui puisse être commise, car toute question sociale est éminemment politique et *vice versa*.

Ce qui peut être opposé, ce sont les *questions gouvernementales* et les *questions sociales* ou *politiques ;* non pas encore cependant

que l'opposition tienne à la base (il n'y a pas de séparations de cette sorte), mais parce qu'en effet, dans une certaine mesure, il y a lieu de différencier le gouvernement, pur mécanisme, et mécanisme le plus souvent bien mal agencé, de la société qui est le fond.

(6) L'impuissant A. Comte et son disciple plus impuissant encore, le vieil érudit Émile Littré, ont été, l'un l'inventeur, l'autre le propagateur de ce mot.

Herbert Spencer l'a adopté, comme il a fait de l'idée de Comte, que la société serait un organisme *.

* Et c'est, pour le dire en passant, sur cette idée qu'il a construit tout son vaste édifice sociologique, base fragile pour une construction si lourde. « Une société, dit Herbert Spencer, s'accroît comme un organisme, et, comme un organisme aussi, elle acquiert, en grandissant, une structure. » Jusque-là, c'est inoffensif, mais ne voilà-t-il pas que notre auteur se met en tête de trouver dans l'organisme social les trois systèmes d'organes qui existent dans tout organisme social un peu élevé; à tout prix il lui faut :

Un système alimentaire;

Un système circulatoire ou distributeur;

Un système régulateur.

O folie! Et ce philosophe ne s'aperçoit pas que sa base n'est qu'une métaphore et que, tandis que les différentes parties de l'organisme animal ne sont pas des volontés et n'ont pas de personnalité, le prétendu organisme social, au contraire, n'existe que par le consentement des unités, c'est-à-dire des personnalités qui le composent.

Du reste, après avoir erré sur le principe à la suite de Comte, Herbert Spencer, à la différence de Comte cette fois, n'en arrive pas moins à formuler certaines conclusions excellentes : « Le bien de la communauté ne doit pas être cherché en dehors du bien des individus. La société existe pour le bonheur de ses membres et non inversement. Quelques efforts que l'on fasse (et avec raison) pour procurer la prospérité du corps politique, il n'est pas moins vrai que l'État n'a de droits qu'en tant qu'il représente les droits des citoyens. » (V. Herbert Spencer, *the Principles of Sociology*, tome I, London, Williams and Norgate.)

J'avais déjà écrit et fait imprimer ces lignes, lorsque j'ai eu connaissance, dans la *Sociology* de M. Herbert Spencer, du chapitre où cet auteur a examiné le passé et l'avenir de la femme et de la famille. Ces pages-là, pour le coup, M. Comte lui-même ne les eût pas désavouées. M. Herbert Spencer répugne fortement pour la femme même à l'égalité civile dans le présent, et, quant à l'égalité politique, il ne l'admettra que le jour où, comme il s'exprime en sa langue scientifique propre, « l'organisation sociale ne conservera plus aucun trait du type guerrier ».

A l'égard des enfants, le prudent publiciste-philosophe déclare que « il

Le très-éminent John Stuart Mill qui, par une bévue bien étrange, se rattacha un instant, comme on sait, au Comtisme, s'est aussi parfois servi de ce mot, de même qu'il a parfois parlé de l'organisme social.

Et voilà comment cette mauvaise expression *sociologie*, et cette déplorable hyperbole *organisme social*, ont pris pied l'une et l'autre dans la langue.

(7) Le mot *socialiste* est un peu plus ancien que celui de *socialisme*. Ce dernier a été importé d'Angleterre en France vers 1834. On le trouve, je crois, pour la première fois, dans un article publié par Pierre Leroux, dans la *Revue encyclopédique* (tome LX). Leroux paraît y avoir attaché un double sens : d'abord, celui que je viens moi-même d'indiquer : « depuis quelques années, dit-il, on s'est habitué à appeler *socialistes*, tous les penseurs qui s'occupent de réformes sociales; » puis, un autre sens qui, sans cesser d'être vague, est cependant plus précis, celui qu'avait donné au mot anglais *socialism* le célèbre réformateur Robert Owen. D'après cette seconde acception, le socialisme désignait une doctrine d'ingérence de l'État dans les rapports sociaux, et aboutissait à l'anéantissement plus ou moins complet de l'initiative et de l'activité individuelles.

Au surplus, Pierre Leroux, qui était alors dans sa période ascendante, protestait vivement contre ce second sens, et il ajoutait : « Nous-même qui avons toujours combattu le socialisme absolu, nous sommes aujourd'hui désigné comme socialiste. Nous sommes socialiste, sans doute, mais dans le sens où nous le sommes, si l'on veut entendre par *socialisme*, la doctrine qui ne sacrifiera aucun des termes de la formule : *Liberté*, *Fraternité*, *Égalité*, *Unité*, mais qui les conciliera tous. »

est difficile de former des conjectures plausibles. Leur émancipation, ajoute-t-il, est presque complète; il semble même qu'elle ait été poussée trop loin aux États-Unis.

Ainsi, toutes les étroitesses d'esprit, tous les préjugés, je dirais presque toutes les propositions réactionnaires du Comtisme dans cet ordre, M. Herbert Spencer les réunit.

Qu'on lui compare seulement sur les mêmes questions Mill et de Tocqueville, ces deux esprits si ouverts. (V. *infrà*, pp. 384, note 25, et 383, fin de la note 27.)

A part un mot qui est ici de trop, celui d'*Unité*, c'était fort bien rappeler l'énoncé du problème. Malheureusement Leroux, penseur hors ligne à une certaine époque, a fini par tomber dans l'esprit de secte; il a rêvé une organisation sociale construite de toutes pièces d'après les idées *à priori* qu'il s'était faites, et, ayant déserté ainsi les grandes voies de l'histoire, il n'a pas vu finalement que le but des sociétés est d'assurer aux individus, par des moyens scientifiques, le maximum de leur développement et de leur puissance.

(8) C'est le mot qui retentit d'un bout à l'autre de ce poëme: *De naturâ rerum*, le plus beau, le plus vrai, le plus pénétré de génie, le plus éblouissant qui soit sorti de l'esprit de l'homme. Jamais morale n'a été plus calomniée que celle d'Épicure et de Lucrèce. Les ignorants et les sots de tous les temps se sont imaginé que le : *suis la nature*, signifie : cède à toutes tes fantaisies, à toutes tes passions, à tous tes emportements; ils n'ont pas compris que ce qu'il veut dire, c'est : rends-toi compte du monde, rends-toi compte de toi-même; tâche d'apercevoir le lien qui t'unit au monde, et sache accomplir ton rôle d'homme.

Je ne prétends pas qu'Épicure et Lucrèce aient mesuré tout ce que contient le *suis la nature;* et cela, au fond, est bien indifférent; mais ils ont vu que, dans la nature examinée et interprétée par la raison, repose la base de la loi morale; or, c'est assez pour leur gloire !

(9) La démonstration de cette proposition est, dès ce jour, faite pour le globe que nous habitons. La géologie et la paléontologie l'ont commencée quant à la formation successive de notre planète, de nos flores, de nos faunes et de l'espèce humaine elle-même. La botanique, la zoologie et enfin l'anthropologie, les sciences historiques y comprises, en ont posé le couronnement.

Or, ce qui est vrai du globe que nous ignorons le moins, comment ne le serait-il pas aussi de ceux que nous apercevons seulement, ou dont même nous ignorons l'existence, c'est-à-dire du Cosmos entier ?

Dieu se fait, ont dit de chimériques esprits qui ne peuvent renoncer à l'idée de Dieu; la nature évolue, répliquerai-je, c'est-à-dire s'essaye en des œuvres de plus en plus achevées !

(10) Voici ce que j'ai écrit, ailleurs, sur le même sujet : « Les hommes les plus versés dans la connaissance de la nature, et les plus portés à cette généralisation harmonique qui, seule, est la science, ont dit évolution; à côté d'eux, je dis spécialement pour l'homme : autonomie progressive,— et déjà j'ai montré comment, dans l'ordre du droit, on peut construire sur cette base. » (*Loi générale de l'évolution de l'Humanité*, p. XII.)

(11) « *Summum jus, summa injuria* » ont dit les légistes, et ce qu'ils appliquent à leur édifice de fictions et de mensonges serait vrai même du droit fondé sur la raison, si l'âpreté et la rigueur n'en devaient être corrigées par la sympathie mutuelle qui unit les hommes. C'est ce motif qui donne une si haute valeur morale et sociale à la politesse, j'entends à celle qui est l'expression et comme la fine fleur de la bienveillance intime de l'âme !

(12) Bentham se réclame d'Épicure et peut-être, par certains côtés, n'a-t-il pas tort de le faire; mais sa prémisse est bien moins large que celle qu'a formulée Lucrèce, le disciple authentique d'Épicure. Du reste, et malgré le témoignage contraire qu'on pourrait s'efforcer de tirer du célèbre passage :

Suave mari magno, turbantibus æquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem, etc.

Je doute qu'Épicure et Lucrèce eussent souscrit à des axiomes tels que ceux de Bentham :

« *La morale n'est que la régularisation de l'égoïsme.*

« *Le critérium du bien n'est que le calcul du plus grand plaisir.*

« *Suivre le devoir pour le devoir est un ascétisme impossible et absurde.* »

Je m'empresse d'ajouter que Bentham, qui, par son principe, ne pouvait arriver à l'idée de la solidarité et de l'amour, ne se fait pas faute, en le développant, de l'élargir et d'en sortir; et, par là, il est conduit à affirmer deux vérités, à savoir que :

1° « *L'intérêt propre bien entendu est toujours d'accord avec l'intérêt général.*

2° « *Une sympathie naturelle unit tous les hommes, de telle sorte que les autres nous renvoient, comme un miroir renvoie*

la lumière, le bonheur que nous leur faisons. » (Jérémie Bentham, trad. Benjamin Laroche, *Déontologie*, tome I, *passim*, Paris, Charpentier, 1834.)

Nous allons voir même ce préconisateur convaincu de la doctrine de l'intérêt propre, envelopper dans sa *sympathie naturelle* non plus seulement les hommes, mais encore les animaux.

(13) Voici ce qu'a écrit Bentham : « Ce que nous nous proposons, c'est d'étendre le domaine du bonheur partout où respire un être capable de le goûter ; et l'action d'une âme bienveillante n'est pas limitée à la race humaine ; car si les animaux que nous appelons inférieurs n'ont aucun titre à notre sympathie, sur quoi s'appuieraient donc les titres de notre propre espèce? La chaîne de la vertu enserre la création tout entière. Le bien-être que nous pouvons départir aux animaux est intimement lié à celui de la race humaine, et celui de la race humaine est inséparable du nôtre. » (*Déontologie*, tome I, p. 20.)

Mais Bentham, qui paraît être demeuré étranger aux idées de Gœthe *, de Lamark, de Geoffroy Saint-Hilaire, et qui, du reste, au point de vue de sa prémisse, eût dû en être peu touché, Bentham n'a pu deviner les travaux de Gegenbaur, de Huxley, de Darwin et de Houzeau, et la brillante synthèse de Hæckel.

L'animal, c'est nous; la plante, c'est nous, et le monde dit inorganique, c'est nous encore.

Voilà ce que nous savons aujourd'hui !

« Le même acide carbonique, le même azote que les plante tirent de l'air, de l'acide humique et de l'ammoniaque, dit un savant habitué à parler net, deviennent successivement herbe, trèfle, froment, animal et homme pour redevenir enfin de l'acide carbonique, de l'eau, de l'acide humique et de l'ammoniaque. » (V. Moleschott, *La circulation de la vie*, p. 67, tome I, et p. 126, tome II.)

Quant aux poëtes, ces prophètes du sens humain le plus intime, combien aussi ont exprimé le sentiment qui est devenu l'idée des philosophes et des savants!

Ce sentiment, il éclate dans les exubérantes poésies de l'Inde

* *Métamorphoses des plantes.*

antique (V. en particulier le *Ramayana* du Virgile hindou Valmiki et la gracieuse *Sacountala* de Calidasas); il fait le fond du sublime poëme de Lucrèce; il est l'âme de la grandiose épopée de Gœthe; Byron, Shelley, Pouchkine, Miçkiewicz, le glorieux chantre de cette Pologne qui ne veut pas mourir, notre grande artiste George Sand, au cœur si plein de l'amour universel (V. notamment ses *Contes d'une grand'mère*, *le Chêne parlant*, *la Fée Poussière*, etc., etc.), tous, en tous temps, en tous lieux, ont témoigné pour cette communauté d'origine et pour cet échange incessant qui unit tous les êtres dans la nature, l'homme y compris.

Et c'est pourquoi, selon mon enseignement, la loi morale exige que l'homme n'abuse d'aucun être ni de rien.

Sans doute, envers tout ce qui n'est point homme, il a le droit de sélection, le droit d'expérimentation, le droit de destruction, mais ces droits s'arrêtent là où la sélection, l'expérimentation, la destruction cesseraient d'être profitables au développement des individus humains *.

(14) En rapprochant ici pour la question d'authenticité des récits bibliques le nom de Kuenen, le timide professeur de l'Université de Leyde, de celui de Strauss, l'audacieux et célèbre auteur de la *Vie de Jésus*, je n'entends pas mettre sur la même ligne la critique de ces deux hommes; l'une est une critique à fond, faite par un esprit complétement affranchi dans les matières religieuses; l'autre est une critique consciencieuse qui ne touche qu'à la question même de savoir quels sont les auteurs des divers récits bibliques, et qui ne s'occupe nullement de rechercher s'ils ont été ou non inspirés de la Divinité.

Kuenen se livre à une exégèse comparable à celle que Richard Simon avait inaugurée chez nous, et il démontre, en particulier, que le Pentateuque ne saurait être, comme l'enseignent les prédicants, l'œuvre de Moïse, que c'est, dans son ensemble, un simple recueil de souvenirs sémitiques, de chants, de légendes populaires, d'abord conservés par la tradition orale, puis rédigés dans

* Je considère comme un des progrès considérables de ce siècle l'établissement des lois protectrices des animaux. Plus on ira, plus on développera ce germe, sous le seul tempérament que je viens d'indiquer.

l'esprit du peuple israélite; qu'en somme la législation, dite mosaïque, est l'ouvrage de personnes et d'époques très-différentes.

Quant à Strauss, il a mis en pleine lumière le caractère mystique des récits contenus dans les Évangiles.

« Le Jésus de l'histoire et de la critique, a-t-il écrit, est un problème, et devenir problème, c'est cesser d'être objet de croyance et modèle de vie. »

Son *Histoire de la dogmatique* est empreinte du même esprit que sa *Vie de Jésus;* mais les deux, à mi-côte, tentaient une conciliation impossible entre la philosophie et la théologie.

Tel n'est point, à cet égard, le livre de *L'ancienne et la nouvelle foi;* celui-là pénètre bien plus avant, et voici des propositions du genre de celles que l'on y rencontre :

« La religion et la civilisation sont unies par un rapport inverse, de sorte que le progrès de l'une marque la décadence de l'autre.

« Tout homme qui sait devrait s'efforcer de débarrasser et lui-même et l'Humanité de toute religion. »

Or, je suis trop complètement, sur ce point, en harmonie d'idées avec Strauss pour ne pas applaudir des deux mains.

(15) Ce que, dans ses origines, le Christianisme a le moins, c'est un fond qui lui soit propre et qui se tienne; aussi, se divise-t-il dès le commencement, et chacune de ses sectes bâtit-elle à sa guise, ne se gênant pas pour falsifier ou pour inventer au besoin même les documents réputés sacrés.

(V. en particulier, sur les origines mosaïques du Christianisme, Salvador, *Vie de Jésus;* sur les origines helléniques, E. Havet, *le Christianisme et ses origines;* sur les Évangiles apocryphes, De Beausobre, sa célèbre *Histoire de Manichée et du Manichéisme*, si riche en renseignements et si érudite, et Michel Nicolas, *Etudes sur les Évangiles apocryphes.*)

Croirait-on que notre Semaine sainte et notre Vendredi saint, par exemple, se rattachent — à quel culte? A celui d'Adonis et à celui de Bacchus :

« Adonis avait sa semaine sainte et son jour de deuil solennel; on dressait partout des *Saints sépulcres*, où les femmes faisaient des lamentations funèbres. Puis, le dieu mort ressuscitait, et le

deuil faisait place à la joie. Ces fêtes continuèrent à se célébrer dans le monde ancien pendant plus de cinq siècles avant de se transformer en celles de *la passion* du Christ. »

« Nous entrevoyons encore dans divers textes, quoique d'une manière fort obscure, que Bacchus lui-même, sous le nom extraordinaire de Zagrée, avait aussi sa légende de mort et de résurrection, provenant sans doute des mêmes idées. » (Havet, *le Christianisme et ses origines*, Athènes au ve siècle, tome I, p. 55.*)

(16) C'est à Bentham que nous donnerons la parole pour qualifier les ascètes par dévotion : « Les dévots ascétiques sont des insensés, tourmentés de vaines terreurs. L'homme n'est, à leurs yeux, qu'un être dégénéré, qui doit se punir sans cesse du crime de sa naissance **. »

(17) Que l'on compulse le livre pratique par excellence de la morale chrétienne, l'*Imitation de Jésus-Christ*, et on y trouvera, à chaque page, des passages tels que ceux-ci :

« Vanité des vanités, tout n'est que vanité, hors aimer Dieu et le servir lui seul. »

« La souveraine sagesse est de tendre au royaume du ciel par le mépris du monde. »

« . . . . . Appliquez-vous donc à détacher votre cœur de l'amour des choses visibles, pour le porter tout entier vers les invisibles. » (*Imitation de Jésus-Christ*, traduction par M. l'abbé F. de Lamennais, livre Ier, chap. Ier, pages 16 et 17. — Paris, Sagniès et Bray, éditeurs, 1853.)

« Manger, boire, veiller, dormir, se reposer, travailler, être asujetti à toutes les nécessités de la nature, c'est vraiment une grande misère et une grande affliction pour l'homme pieux qui voudrait être dégagé de ses liens terrestres et délivré de tout péché. » (*Imitation de Jésus-Christ*, livre Ier, chapitre XXII, page 75.)

« L'homme qui n'est pas encore parfaitement mort à lui-même est bien vite tenté, et il succombe dans les plus petites choses. » (*Ibid.*, livre Ier, chap. V, page 29.)

* V. aussi Michelet, dans sa brillante mais confuse *Bible de l'Humanité*.

** V. toute la *Déontologie* de Jérémie Bentham, si pleine d'idées demeurées neuves et qui, sur une foule de points, sont excellentes.

« C'est quelque chose de bien grand que de vivre sous un supérieur, dans l'obéissance, et de ne pas dépendre de soi-même. »

« Il est beaucoup plus sûr d'obéir que de commander. » (*Ibid.*, livre Ier, chap. IX, pages 34 et 35.)

Et, pour achever, rapprochons des précédentes ces curieuses lignes de François de Sales :

« Je passe plus avant et vous dis, Philothée, qu'en tout et partout vous aymiez vostre propre abjection. En latin, abjection veut dire humilité et humilité veut dire abjection. . . . . Or, le haut point de cette humilité gist, à non-seulement recognoître volontiers notre abjection, mais l'aymer et s'y complaire, et non point par manquement de courage et générosité, mais pour exalter tant plus la divine majesté. » (*Introduction à la vie dévote*, 3e partie, chap. VI, p. 662.)

(18) V. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, tome Ier, au mot *Autorité*, passim, et ma *Nécessité de refondre l'ensemble de nos Codes*, p. 23, à la note; Guillaumin, Paris.

(19) Le pape dont il est ici question est Alexandre III, et c'est dans une décrétale adressée à l'archevêque de Tours qu'il a formulé cette sentence qui dénote, d'une façon irrécusable, l'esprit du Christianisme : « Consultationi tuæ totaliter respondemus « quod neque spurios, neque servos ordinare debes. » Augustin, d'ailleurs, a très-explicitement légitimé l'esclavage. (V., au surplus, mon *Enfant né hors mariage*, 3e édition, Germer-Baillière, Paris. — Comp. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*.)

(20) Les grâces incontestables, quoique parfois non exemptes de miévrerie et d'afféterie, du style de François de Sales, ne sauraient non plus faire illusion sur ce point; écoutons-le à son tour :

« Nous avons encore, Philothée, certaines inclinations naturelles, lesquelles, pour n'avoir pris leur origine de nos péchez particuliers, ny mortel, ny véniel, mais s'appellent imperfections, et leurs actes, défauts et manquements. Par exemple, sainte Paule, selon le récit de saint Hiérosme, avoit une grande inclination aux tristesses et regrets, si qu'en la mort de ses enfants et de son mary, elle courut toujours fortune de mourir de desplaisir : cela étoit une imperfection..... » (*Introduction à la vie dévote*, 1re partie, chap. XXIV, page 571.)

« Quittez donc toujours quelque partie de vos moyens en les donnant aux pauvres de bon cœur ; car donner ce qu'on a c'est s'appauvrir d'autant, et plus vous donnerez, plus vous vous appauvrirez. Il est vrai que Dieu vous le rendra, non-seulement en l'autre monde, mais en celuy-cy : car il n'y a rien qui fasse tant prospérer temporellement que l'aumône. . . . . O le saint et *riche* appauvrissement que celui qui se fait par l'aumône ! » (*Introduction à la vie dévote*, 3e partie, chap. xv, page 616.)

(21) Qui n'a cent fois lu et relu le magnifique passage dont ce vers est la conclusion, et où Lucrèce, en une langue que nul n'a égalée, célèbre la venue d'Épicure :

Humana antè oculos fœdè cum vita jaceret,
In terris oppressa gravi sub Relligione
Quæ caput à cœli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans,
Primùm Graius homo mortales tollere contrà
Est oculos ausus primusque obsistere contrà.

Puis, dans son vol grandiose, tout à coup le poëte nous transporte en Aulide; il nous fait assister à l'abominable supplice d'Iphigénie, et c'est alors que de son cœur sort cette imprécation :

Tantum relligio potuit suadere malorum !

« Tant la religion put conseiller de crimes! » (Trad. André Lefèvre, livre Ier, vers 115.)

Hélas ! les modernes, par ce côté, n'ont rien à envier aux anciens.

Bentham, dans un de ses premiers ouvrages (*la Religion naturelle*, publiée par Georges Grote), a essayé de dresser le catalogue des divers dommages que produit la religion. (V. *Religion naturelle*, trad. Cazelles, 2e partie, p. 77 et suiv.)

(22) Les théologiens les plus autorisés se plaisent à insister sur la matérialité du feu de l'enfer. (V. Petau, *Dog. Theol*, tome III, livre III, chap. v, et Bergier, *Dictionnaire de théologie*, au mot *Enfer*.) Et je me souviens que, dans mon enfance, on m'enseignait que les damnés brûleraient toute l'éternité dans une mer de soufre enflammé, ce qui me donnait la chair de poule, et ce qui est, en effet, une opinion théologique.

(23) Fût-ce par la plus humble action, le plus humble d'entre nous ne viole pas impunément l'ordre général.

Il ne le viole impunément ni pour lui, ni pour les autres, et, même à travers les siècles, retentit la violation dont il est l'auteur !

Nous transmettons à nos neveux une certaine aptitude à faire le bien ou le mal, selon que, pour notre propre compte, nous avons obéi aux inspirations les meilleures ou aux pires.

Qu'on s'en pénètre ! Dans l'ordre dit moral comme dans l'ordre physique, rien ne se perd.

(24) Il est évident que la sanction du droit est politique, puisqu'elle se résume dans l'idée de l'action en justice, et il n'est guère moins évident que l'objet du droit, de tout le droit, le droit civil y compris, est également politique. Voici, au surplus, ce que j'ai écrit ailleurs sur ce dernier point et qui rend, je crois, la chose aussi manifeste que possible :

« Tout droit est essentiellement privé, en ce sens qu'il ne peut avoir trait qu'aux rapports des particuliers entre eux ; mais l'expression de droit privé, si on la généralisait, aurait le tort de ne pas faire entendre que le droit ne considère les rapports des individus qu'en société, ce qui implique l'idée de rapports complexes. Dans la société, en effet, l'individu est membre de la cité et membre d'une famille. De là, deux séries de rapports qui ont ce point commun de constituer des rapports sociaux.

« L'expression de *droit politique* désigne très-exactement l'ensemble de ces rapports.

« Tout droit, dans le sens vrai, est un droit politique, car tout droit tend à faire vivre les hommes les uns à côté des autres, en maintenant entre eux l'harmonie. » (V. *Manuel de Droit civil*, tome I, Introduction, p. XIII.)

Platon, Aristote, Montesquieu, et, de nos jours, Tocqueville ont bien compris que les relations dites *civiles*, famille et propriété, sont des parties intégrantes de la science politique.

(25) Il en sera ainsi tant qu'on n'aura pas réalisé une certaine égalisation sociale et morale des deux sexes.

(V. John Stuart Mill, *Assujettissement des femmes*, et toutes mes critiques du Code Napoléon sur ce point particulier, notam-

ment tome I du *Manuel de Droit civil*, p. 31, 98-100, 221, 279, 224-257 ; tome II, p. 190, 394, 456, 574, 772 ; et tome III, p. 1 et suivantes.)

(26) Dans des pages, qui déjà sont anciennes, j'ai défini le mariage :

« *L'association de l'homme et de la femme, fondée sur le sentiment moral de l'amour, et soumise à la double loi de la liberté et de l'égalité.* » (V. *Manuel de Droit civil*, tome I, p. 117.)

Cette définition, je n'ai qu'à la maintenir, et l'avenir la confirmera !

Dans mes *Leçons sur le principe du mariage*, j'ai, en outre, développé, en ces termes, mon idée sur le fondement du mariage :

« J'entends par l'amour, *la convenance intime et par conséquent la plus complète possible de deux individus de sexe différent.* Pour qu'il y ait amour, il faut donc l'accord des cœurs, des esprits, des volontés ; mais il est de toute évidence que cet accord contient nécessairement et implicitement les conditions de cette vie à deux, de ce développement à deux qui constitue la vie commune. » (V. *Leçons sur le principe du mariage*, p. 14.)

Enfin, j'ai démontré que, quoi qu'en ait pensé même le philosophe Kant, le mariage n'était pas un contrat, car la personne humaine ne saurait être l'objet d'un droit, qu'il est essentiellement autre chose qu'un contrat, et que cette autre chose domine la notion du contrat de toute la supériorité de la loi morale pure sur la loi civile. (V. *Manuel de Droit civil*, tome I, p. 120, note 5.)

(27) M. Jules Simon, entre autres, a écrit :

« Le but à atteindre est d'établir dans les relations humaines la plus grande somme de liberté possible. Pour y parvenir, allons-nous relâcher les liens de famille et, par exemple, supprimer l'autorité paternelle ? Tout au contraire. La nature donne au père le droit de gouverner son fils, et elle donne au fils le droit d'être gouverné par son père ; c'est une autorité également nécessaire à celui qui l'exerce et à celui qui la subit. Toute doctrine qui, sous prétexte de liberté, désarmera le père et affranchira l'enfant, aura pour effet de détruire la liberté de l'un et de l'autre ; car elle ôtera à l'un et à l'autre son droit et sa nature. . . . . C'est un axiome de la science politique qu'il faut rendre l'autorité toute-

puissante dans la famille, afin qu'elle devienne moins nécessaire dans l'État. Sous ce rapport, nos grandes assemblées républicaines se sont trompées en diminuant la puissance maritale et la puissance paternelle. Elles n'ont pas suivi en cela l'exemple des Romains qu'elles aimaient tant à invoquer; car l'exagération de la puissance paternelle a été jusqu'à la fin un des plus énergiques ressorts de la société romaine. » (*La Liberté*, tome Ier, 2e partie, chap. Ier, p. 304-306, L. Hachette, Paris, 1859.)

Et le rhéteur qui vient de censurer la Révolution française dans une de ses conceptions les meilleures, et d'élogier le droit romain *qu'il ne sait pas* dans une de ses institutions les plus monstrueuses, ce rhéteur ajoute :

« Le premier intérêt de la femme, le premier intérêt de la famille, le premier intérêt de l'État, c'est que la famille soit une, et, pour qu'elle le soit, il faut, entre autres conditions, qu'elle ait un chef. »

Suit une page aussi vide d'idées que remplie de banalités.

Cependant, cet homme a un demi-nom auprès des classes dirigeantes de l'époque; étonnez-vous des avortements de notre siècle !

Tocqueville, du moins, a-t-il pressenti ce que serait, en ce point, la société nouvelle : « Ce qu'il y a d'austère, a-t-il écrit, de conventionnel et de *légal* dans la puissance paternelle doit achever de disparaître. » (V. De Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, tome III, 3e partie, chap. VIII, et mon *Manuel de Droit civil*, tome I, p. 384-386.)

(28) Sur les premiers groupements par famille, voy. les notes 1 et 2 (Avant-propos).

Quant à la fonction propre qu'a conservée la famille, c'est celle d'élever l'enfant; or, deux grandes lois dominent toute la destinée de l'individu : la loi d'hérédité et la loi d'adaptation, — et c'est la famille que la loi d'adaptation a pour principal organe. (V., d'ailleurs, sur la loi d'hérédité le grand ouvrage du docteur Lucas, *Traité de l'hérédité naturelle*, ainsi qu'une excellente brochure du docteur Marc Lorin, *Aperçu général de l'hérédité et de ses lois*, où l'auteur résume fort bien l'état de la question.)

Cette brochure témoigne de quels éléments complexes et difficiles à apprécier se compose le principe d'hérédité, principe grave

assurément, mais dont l'action tend bien plutôt à décroître qu'à augmenter, dans nos milieux sociaux si pleins de mouvement. On en exagère souvent la portée au temps actuel.

(29) Que la propriété soit d'abord pour chacun le droit aux fruits de son travail, c'est là un point qui demande à peine une démonstration, tant il est par lui-même évident. (V. au surplus mon *Manuel de Droit civil*, tome I, p. 572 et 573; tome II, pp. 13, 14, note 1, 20, texte et note 1, 22, 26.)

A l'égard de la propriété *dérivée* ou *transmise*, j'ai écrit (*Manuel de Droit civil*, tome II, p. 371) : « Un homme accumule les produits de son travail : il avait l'incontestable pouvoir, non-seulement de ne pas faire cette accumulation ou de l'anéantir après l'avoir faite, mais même de rester oisif; il a préféré obéir à la loi morale, il a travaillé, épargné et fait une fortune. Il a l'incontestable droit d'attribuer les résultats de son effort à qui bon lui semble, et par le mode que bon lui semble.

« L'ordre vrai est l'harmonie des droits individuels; réaliser de plus en plus cet ordre, le développer, tel est le but de l'état de société, tel est aussi *le principe* qui doit régler l'intervention de la collectivité sociale dans le conflit des intérêts individuels; la collectivité sociale n'a le droit d'ingérence et de contrainte que lorsqu'il y a empiétement du droit de l'un sur celui de l'autre. Le propriétaire qui donne ou qui teste viole-t-il, en principe, le droit d'un autre, et par là même, en principe, donne-t-il lieu à l'immixtion sociale?

« C'est dans ces termes que consiste toute la question; or, ainsi formulée, elle n'admet aucun doute : il faut ou nier la propriété individuelle, ou reconnaître au propriétaire la plénitude du droit de disposer. » (Voyez aussi mon *Manuel de Droit civil*, tome II, p. 27 et suiv.; p. 408 et suiv.)

(30) « Les éléments de l'économie domestique, dit Aristote, sont précisément ceux de la famille même qui, pour être complète, doit comprendre des esclaves et des individus libres. »

Puis, Aristote appliquant aux individus le raisonnement qu'il a fait à l'égard des Grecs et des Barbares, formule ainsi la théorie de l'esclavage naturel :

« L'autorité et l'obéissance ne sont pas seulement choses néces-

saires, elles sont encore choses éminemment utiles. Quelques êtres, du moment qu'ils naissent, sont destinés, les uns à obéir, les autres à commander, bien qu'avec des nuances très-diverses pour les uns et pour les autres. L'autorité s'élève et s'améliore dans la même mesure que les êtres qui l'appliquent ou qu'elle régit. Elle vaut mieux dans les hommes que dans les animaux, parce que la perfection de l'œuvre est toujours en raison de la perfection des ouvriers, et une œuvre s'accomplit partout où se rencontrent autorité et obéissance. »

Aristote conclut par ces mots :

« Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme, et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer, on est esclave par nature. » (Aristote, *Politique*, trad. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 10-17, *passim*.)

Le raisonnement d'Aristote repose sur deux erreurs ; car, fût-il vrai que les uns naissent pour commander, les autres pour obéir, où serait le critérium de ce classement *à priori?* Mais cela est le contre-pied même de la vérité, car qui dit un homme dit un être doué de raison, de sensibilité, de volonté, et il faut abandonner tout idéal moral, ou il faut affirmer que, pour chacun, l'idéal doit être de développer le plus qu'il peut sa raison, sa sensibilité, sa volonté.

Que deviennent donc les maîtres et les esclaves, si l'on se soucie d'être moralement des hommes ?

A chacun sa fonction, au meilleur la meilleure ; c'est tout ce qu'il y a à retenir de ce fameux passage d'Aristote, et c'est au meilleur à prouver qu'il est tel.

Cette réponse est aussi à l'adresse de ceux de nos anthropologistes et de nos sélecteurs actuels (V. *suprà*, note 3, 1re partie) qui reproduisent, sciemment ou inconsciemment, et en termes plus ou moins nets, la grosse erreur d'Aristote.

(31) Enregistrons les théories les plus célèbres, celles de Filangieri, de Kant, de Bentham, de Romagnosi, de Rossi.

Filangieri : Le droit social de punir n'est que le droit de défense individuelle cédé et transporté à la société. (*Législation criminelle.*)

Cette phrase ne se trouve pas textuellement dans le livre cité de Filangieri, mais elle résume fort bien sa pensée.

Vattel : « Le droit de punir, qui, dans l'état de nature, appartient à chaque particulier, est fondé sur le droit de sûreté. Tout homme a le droit de se garantir d'injure et de pourvoir à sa sûreté par la force contre ceux qui l'attaquent injustement..... Or, quand les hommes s'unissent en société, comme la société est désormais chargée de pourvoir à la sûreté de ses membres, tous se dépouillent en sa faveur de leur droit de punir. C'est donc à elle de venger les injures particulières en protégeant les citoyens. » (Vattel, *Droit des gens*, tome I, § 169, p. 236. Paris, S. P. Aillaud, 1835.)

Kant : « Si la société civile se dissolvait du consentement de tous ses membres, le dernier meurtrier qui se trouverait en prison devrait d'abord être exécuté, afin que chacun portât la peine de sa conduite, et que le sang versé ne retombât pas sur le peuple qui n'aurait pas exigé cette purification. » (Kant, *Doctrine du Droit*, trad. Barni, p. 201.)

Bentham : « On m'a toujours dit que telle action était un délit, et je pense qu'elle est un délit. Voilà le guide du peuple et même du législateur. Mais si l'usage a érigé en délit des actions innocentes, s'il a fait considérer comme graves des délits légers, comme légers des délits graves; s'il a varié, partant il est clair qu'il faut l'assujettir à une règle, et non pas le prendre pour une règle lui-même. *Appelons donc ici le principe de l'Utilité.* Il confirmera les arrêts des préjugés partout où ils sont justes; il les annulera partout où ils sont pernicieux. » (*Traités de législation civile et pénale*, tome I, chap. x, p. 90. A Paris, chez Bossange, Masson et Besson, an X = MDCCCII.) « La législation ne peut influer directement sur la conduite des hommes que par des peines; or, ces peines sont autant de maux qui ne sont justifiables qu'autant qu'il en résulte une plus grande somme de bien..... » (*Traités de législation civile et pénale*, tome I, chap. xii, p. 99.)

Romagnosi : « Si le droit de punir appartient à la société, c'est seulement à cause de ses effets pour l'avenir. » (Romagnosi, *Genèse du droit pénal*, chap. xi.)

Rossi : 1° Le fait incriminé doit être contraire à la loi morale;

2° Il doit être contraire à l'ordre social;

3° La peine ne doit jamais dépasser le degré d'expiation qu'exige la loi morale;

4° Elle ne doit même pas atteindre ce maximum, si l'intérêt social ne l'exige pas.

Tel est l'ensemble de la théorie de Rossi. (*Traité du droit pénal.*)

Un délayeur de textes, M. Faustin Hélie, prétend, à la façon de nos éclectiques, faire surgir le fondement du droit de punir de toutes ces théories combinées.

Quant aux rédacteurs du Code pénal Napoléon, ils ont gardé sur ce point un silence prudent.

J'ai discuté dans une autre partie de ce livre (V. *suprà*, p. 232 et suiv.) la thèse du droit de punir; il me suffit de constater ici que les hommes les plus notables qui ont admis ce droit, n'ont tenu compte ni de la raison physiologique, ni de l'idée du droit individuel.

Aussi, qu'ont produit nos systèmes de pénalité, qu'ont-ils amélioré, et n'est-ce pas le cas d'appliquer cette parole de Rossi lui-même : « On n'échappe pas à l'empire des principes généraux; le monde leur appartient, et c'est la gloire de l'homme de leur obéir * ? »

(32) Je cite de mémoire ce mot de Pierre Leroux, je ne saurais en garantir l'exactitude formelle. Au surplus, je le prends volontiers à mon compte.

(33) Le témoignage que j'invoque ici n'est pas, il est vrai, d'un homme spécial, il est du savant anthropologiste Paul Broca. Mais Pinel, Esquirol, Marc et bien d'autres avaient fait auparavant de nombreuses constatations analogues, et les résultats des autopsies de Broca trouvent une éclatante confirmation dans les observations recueillies au bagne de Toulon par le docteur H. Lauvergne (*les Forçats considérés sous le rapport physiologique, moral et intellectuel*), mieux encore dans le livre de l'é-

* L'un des premiers journalistes de ce siècle, le premier peut-être, M. Émile de Girardin, a conclu, comme moi, à l'inexistence du droit de punir, mais il s'est déterminé par des considérations toutes différentes des miennes, et tandis qu'il propose de supprimer le code pénal, je ne veux, je l'avoue, que le transformer. (Voir, au surplus, *suprà*, p. 232 et suiv.)

minent professeur anglais H. Maudsley (*le Crime et la Folie*, Bibliothèque scientifique internationale).

« Nous avons souvent constaté, déclare le docteur Lauvergne, que l'organisation cérébrale du forçat, restée brute ou indomptée, s'est exclue elle-même du droit commun » (p. 37), et le docteur Lauvergne appuie ensuite cette assertion sur les faits les plus positifs.

Quant au professeur Maudsley, qu'on lise dans son très-intéressant ouvrage tout le chapitre de la folie partielle, l'histoire de l'assassin Burton, celle de l'assassin Alton, et l'on ne doutera pas plus que lui que « les exemples désolants de l'impulsion homicide ne se rattachent à l'existence d'une folie partielle (névrose vésanique ou névrose épileptique); alors l'on n'hésitera pas à répéter ces belles paroles d'un autre aliéniste célèbre, le docteur Conolly : « Ni les cris du peuple réclamant des exécutions, ni les sévérités des magistrats méprisant la vérité psychologique ne doivent détourner le médecin de sa tâche de savant et de son devoir de témoin. Son affaire est de déclarer la vérité. La société fera ensuite de cette vérité ce qu'il lui plaira. »

(34) Proudhon fut avant tout un polémiste; il avait assez mal mûri ses idées et il en était fort peu maître; toutefois, la phrase suivante de cet écrivain me paraît bien correspondre à ma propre doctrine :

« L'État, quelque forme qu'il affecte, aristocratique ou théocratique, monarchique ou républicain, aussi longtemps qu'il ne sera pas devenu l'organe obéissant et soumis d'une société d'égaux, sera pour le peuple un inévitable enfer, j'ai presque dit une damnation légitime. » (P. J. Proudhon, *Système des contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère*, tome I, chap. VII, § 1, p. 297, Guillaumin, 1846. Paris.)

(35) Grote caractérise en ces termes l'institution des Amphiktyons :

« ..... Nous avons à considérer le conseil (des Amphiktyons) comme un élément dans les affaires grecques, une institution ancienne, l'un des nombreux exemples de l'habitude primitive de fraternisation religieuse, mais plus étendue et plus compréhensive que le reste; d'abord purement religieuse, puis religieuse et

politique à la fois; enfin plus politique que religieuse; très-importante dans l'enfance de la Grèce, mais peu appropriée à sa maturité, et appelée à une action réelle seulement dans de rares occasions, *quand il arrivait que son action efficace coïncidait avec les vues d'Athènes, de Thèbes ou du roi de Macedonia.* Dans ces moments spéciaux, ce conseil brille d'un éclat passager qui explique en partie le titre imposant que lui donne Cicéron : « Commune Græciæ concilium »; *mais nous dénaturerions complétement l'histoire grecque si nous le regardions comme un conseil dirigeant habituellement ou habituellement obéi.* » (Grote, *Histoire de la Grèce*, trad. A. L. de Sadous, tome III, chap. II, p. 152-153. Paris, Librairie internationale, 1865.)

Et il y a des publicistes qui pensent encore aujourd'hui à reconstituer des amphictyonies sous le nom de *tribunal arbitral!*

Un tribunal arbitral ne saurait aplanir entre deux nations que les différends que ces deux nations sont déjà par elles-mêmes disposées à régler sans recourir à la force.

(36) V. sur la chimère du Droit international mon *Manuel de Droit civil*, tome I, Introduction, p. VII et suiv.

Je me bornerai à ajouter quelques lignes piquantes de Voltaire sur le droit de la guerre :

« On me dit que, parmi les voleurs, il y avait des lois, et qu'il y en avait aussi à la guerre. Je demandai ce que c'était que ces lois de la guerre. C'est, me dit-on, de pendre un brave officier qui aura tenu dans un mauvais poste, sans canon, contre une armée royale; c'est de faire pendre un prisonnier si on a pendu un des vôtres; c'est de mettre à feu et à sang les villages qui n'auraient pas apporté toute leur subsistance au jour marqué, selon les ordres du gracieux souverain du voisinage. » (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, au mot *Lois*, section IV.)

(37) Je n'ai qu'à renvoyer ici le lecteur à mes *Leçons sur le mariage;* j'en extrais cependant ce qui suit :

..... « Passons maintenant aux points qui méritent tout particulièrement de nous occuper.

« Le premier se rapporte au *debitum conjugale* des théologiens et des légistes. Mais, en prononçant ce pieux mot, je songe aus-

sitôt que, si je ne vous l'expliquais, il vous serait difficile d'en deviner le sens.

« Qu'est-ce donc que le *debitum conjugale?* Ce que c'est, messieurs, je vais vous le dire en français et sans ambages, c'est le *droit à la copulation.*

« Le droit à la copulation, en doutez-vous, messieurs ? Écoutez plutôt l'Apôtre : « *Uxori vir debitum reddat; similiter autem et uxor viro.* » (*Trois leçons sur les principes philosophiques et juridiques du mariage*, par le professeur Émile Acollas, chap. I, § 3, p. 18. — Genève, Desrogis, libraire, rue du Rhône, 13 ; Berne, J. Dalp, libraire, Spitalgasse, 1871.)

(38) Des arrêts ont décidé que la femme n'avait pas le droit de fermer sa chambre avec un verrou pour se soustraire à l'acquittement du *debitum conjugale*, comme parlent les théologiens : « Le latin, dans les mots, brave l'honnêteté. »

Et c'est en harmonie avec cette digne jurisprudence que la *doctrine*, à son tour, formule sa pensée de la façon suivante :

« L'acte conforme à la fin du mariage ne peut être incriminé, lors même que le mari aurait employé la violence pour le consommer, sauf les blessures que ces violences auraient occasionnées ; il ne peut, en effet, y avoir d'attentat à la pudeur, puisque le mariage a eu pour effet de lever les barrières de cette pudeur et de donner au mari la libre disposition de sa femme. » (Faustin Hélie et Chauveau, *Théorie du Code pénal*, tome IV, chap. XLIX, p. 232.)

Sommes-nous chez les sauvages? O légistes, je ne vous dirai jamais assez, à mon gré, le mal que je pense de votre cœur et de votre esprit !

(39) V. ma *Nécessité de refondre l'ensemble de nos Codes au point de vue de l'idée démocratique*, p. 23-24, note 1.

(40) V. le précédent ouvrage, p. 35-36, note 2.

(41) Dans mon *Enfant né hors mariage*, troisième édition (Préface, Rotzloch, 30 août 1869), j'ai posé le droit de l'enfant en ces termes :

« Le droit nouveau aspire à être un ensemble, une synthèse, une science. Ce n'est que lorsque cette science existera, que l'a-

narchie actuelle aura son terme, et que l'idée républicaine obtiendra dans les faits sa consécration complète.

« Dans cette science, le droit de l'enfant occupera la première place ; car le droit de l'enfant, c'est pour tous ceux qui naissent en ce monde le droit d'être élevés à la qualité d'homme, à l'exercice des droits que cette qualité confère, à la pratique des devoirs qu'elle impose.

« Pauvres êtres qui naissez aujourd'hui en dehors de l'institution civile, et qu'une loi inhumaine a proscrits ; pauvres petits enfants, qui, dans notre monstrueux état social, êtes les victimes habituelles et dévouées de la misère, du crime et de la mort ; pauvres filles qui payez à la débauche du riche la dîme de vos privations et de votre indigence, puissent ces pages avancer pour vous l'heure de l'inévitable réparation ! »

Comparer mon *Manuel de Droit civil*, tome I, p. 285, 286, 354, 363, note 3 ; 336, 202, 203 ; 285 et suiv., 341, note 2.

(42) Se reporter à Gousset, *le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*. V. notamment p. 187 et suiv.

(43) V. Joseph de Maistre, *les Soirées de Saint-Pétersbourg*, tome I, premier entretien, p. 41. — J. B. Pélagaud, imprimeur-libraire, huitième édition. Paris, rue des Saints-Pères, 57, 1862.

(44) V. Joseph de Maistre, *Du Pape*, en particulier, tome I, liv. I, chap. I, p. 1 à 15, et chap. XIX du même livre, p. 195 à 200. — Deuxième édition, Paris, Librairie ecclésiastique, rue de l'Abbaye, 3, 1821.)

(45) V. Joseph de Maistre, *Du Pape*, tome II, liv. III, chap. II, p. 26. — Paris, deuxième édition, Librairie ecclésiastique, rue de l'Abbaye, 3, 1821.

Le vers de Lucain est celui-ci :

« *Humanum paucis vivit genus.* » (Phars.)

(46) V. Bergier, *Dictionnaire de Théologie*, au mot *Autorité*.

(47) V. Bergier, ouvrage précité, au mot *Athée*.

Bergier, entre autres choses, écrit textuellement sous ce mot : « Si les athées gardaient pour eux seuls leur impiété, personne ne s'informerait de ce qu'ils pensent (quelle admirable tolérance en vérité !) ; mais ces insensés veulent dogmatiser, com-

muniquer aux autres le poison dont ils sont infectés, et c'est ce qu'on a droit de punir. » Article *Athée*, in fine.

Et qui ne serait convaincu par ce raisonnement de Bergier !

(48) Joseph de Maistre, *les Soirées de Saint-Pétersbourg*, tout le septième entretien, tome II, et notamment les pages 28 à 38. — J. B. Pélagaud, imprimeur-libraire, huitième édition. Paris, rue des Saints-Pères, 57, 1862.

(49) C'est ce que Volney, à son tour, dans le beau livre intitulé *Les ruines ou méditations sur les révolutions des Empires*, a si bien mis en relief. V. tout le chapitre xv, *Le siècle nouveau*.

(50) Ce n'est qu'aux yeux de l'observateur superficiel que le *Cosmos* peut apparaître comme un vaste champ de bataille où lutteraient sans cesse des éléments ennemis. Au-dessus de ce champ de bataille apparent, ce qui règne, c'est une nécessaire et indestructible harmonie, ce sont des lois !

V. les idées générales exposées dans le texte, p. 2, et dans la note, *Discours préliminaire*.

V. aussi A. de Humboldt, *Cosmos*.

(51) Si l'on entendait par succès ce qui est le véritable succès, par intérêt ce qui est le véritable intérêt, c'est-à-dire l'épanouissement et la satisfaction de notre nature sous son triple aspect ; alors il n'y aurait nul inconvénient à se servir de ces mots, et il apparaîtrait clairement que, de même que le but qui se pose devant l'homme ne saurait être scindé, de même aussi la science de l'homme ne saurait l'être !

(52) Je transcris les définitions que les principaux économistes ont données de leur science :

Jean-Baptiste Say : « L'économie politique n'est pas autre chose que l'économie de la société. L'étude qu'on a faite de la nature et des fonctions des différentes parties du corps social, a créé un ensemble de notions, une science à laquelle on a donné le nom d'économie politique, et qu'on aurait peut-être mieux fait de nommer économie sociale. » (*Cours complet d'économie politique*.)

De Sismondi : « Le bien-être physique de l'homme, autant qu'il peut être l'ouvrage de son gouvernement, est l'objet de l'économie politique. » (*Nouveaux principes d'économie politique*.)

Storch : « L'économie politique est la science des lois natu-

relles qui déterminent la prospérité des nations, leur richesse et leur civilisation. » (*Cours d'économie politique* ou *Exposition des principes qui déterminent la prospérité des nations*, 2e édit., avec notes de J. B. Say.)

Ricardo : « Les produits de la terre, c'est-à-dire tout ce que l'on retire de sa surface, par les efforts réunis du travail, des machines et des capitaux, se partage entre trois classes de la communauté, savoir : les propriétaires fonciers, les possesseurs du fonds ou du capital nécessaire pour la culture de la terre et les travailleurs qui la cultivent.

. . . . . .

Déterminer les lois qui règlent cette distribution, voilà le principal problème de l'économie politique. » (*Des principes de l'économie politique et de l'impôt.*)

Rossi : « L'économie politique est la science qui recherche la nature, les causes et le mouvement de la richesse en se fondant sur les faits généraux et constants de la nature humaine et du monde extérieur. » (*Cours d'économie politique.*)

Ne suffit-il pas de rapprocher ces différentes définitions, pour se convaincre que les économistes mesurent fort mal l'étendue de leur science, et ne savent guère vers quel but ils la dirigent?

Aussi, l'un des plus considérables d'entre eux, le philosophe Mill, déclare-t-il ici qu'il ne recherchera pas la précision métaphysique des définitions (parbleu, je ne le conçois que trop), car les idées suggérées par le mot même sont assez déterminées pour la pratique (cela est un point tout autre). (*Principes d'économie politique*, p. 2.)

Toutefois, il y a lieu de mentionner l'idée générale de Quesnay et de son disciple Dupont de Nemours sur le but de l'économie politique, ainsi que la définition qu'en a présentée, à son tour, le très-remarquable économiste américain H. C. Carey.

D'après Quesnay et Dupont de Nemours, l'économie politique doit se proposer « d'assurer à chacun le moyen de faire usage de toutes les facultés qui lui ont été départies par la nature, sous la condition de ne nuire ni à lui ni aux autres. » (V. Quesnay, *Le droit naturel*, ouvrage trop peu lu. — Rapprocher Dupont

de Nemours, *Abrégé des principes de l'économie politique*, Collection des économistes de Guillaumin, *Physiocrates*.)

D'après H. C. Carey, « l'économie politique ou science sociale est la science des lois qui régissent l'homme dans ses efforts, pour s'assurer à lui-même le plus haut degré d'individualité et le plus grand pouvoir d'association avec ses semblables. » (*Principes de la science sociale*, trad. St-Germain Leduc et A. Planche. Paris, Guillaumin.)

(53) Toutes les solutions se tiennent, je ne le répéterai jamais assez à ma guise, et c'est ce que nos empiriques et nos petits politiciens avocats ne veulent pas voir !

(54) D'où vient l'idée ? On l'entreverra quelque jour, grâce aux recherches des physiologistes et aux méditations des philosophes, s'ils s'inspirent des résultats acquis aux physiologistes et s'ils construisent sur cette base. (Voir les beaux travaux de Carpenter et de Charcot sur les *localisations cérébrales*.)

Parmi les philosophes, en Angleterre, Lewes, qui s'intitule comtiste, et qui, au fond, est bien lui-même, — en Allemagne, Wundt, connu en outre par ses beaux travaux scientifiques *, — en France, Taine (V. notamment son livre *De l'intelligence*) **, sont, sur ce point, dans les voies les meilleures.

* Les œuvres philosophiques de W. Wundt ont paru sous les titres suivants : *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*, 1863 ; *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, 1862, et *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, 1874.

La Revue philosophique de Germer Baillière, dirigée par un jeune esprit fort libre, M. Th. Ribot, a publié récemment (n° du 1er février 1874) un article remarquablement net de W. Wundt sur *La mission de la philosophie dans le temps présent*.

Enfin, M. Th. Ribot, dans plusieurs articles de la Revue scientifique (30 janvier 1875, 6 février 1875, 27 novembre 1875) a exposé les travaux psychologiques de ce physiologiste et de ce physicien philosophe.

** Je réserve d'ailleurs entièrement mon appréciation sur le fond des doctrines philosophiques de MM. Lewes, Wundt et Taine ; ce que j'entends louer ici en eux, outre leur beau talent, c'est la méthode qu'ils ont appliquée dans l'étude d'une question fondamentale.

Quant à M. Taine en particulier, je dirai un mot de la théorie historique qui me paraît ressortir de son remarquable livre sur *Les Origines de la France contemporaine*.

D'après M. Taine, l'ancien régime, dans ses institutions essentielles,

(55) Charles Dunoyer est un des rares économistes qui aient partagé ma manière de voir sur ce chef.

« On ne peut pas dire enfin que *ces produits* (les produits immatériels) *n'ajoutent rien au capital national* : ils l'augmentent aussi réellement que peuvent le faire des produits de tout autre espèce. Un capital de connaissances ou de bonnes habitudes ne vaut pas moins qu'un capital d'argent. Une nation n'a pas seulement des besoins physiques à satisfaire : il est dans sa nature d'éprouver beaucoup de besoins intellectuels et moraux, et, pour peu qu'elle ait de la culture, elle placera la vertu, l'instruction, le goût au rang de ses richesses les plus précieuses. Ensuite ces choses qui sont de vraies richesses par elles-mêmes, par les plaisirs purs et élevés qu'elles procurent, sont en outre des moyens indispensables pour obtenir cette autre espèce de valeurs que nous parvenons à fixer dans les objets matériels. Il ne suffit pas en effet, pour produire celles-ci, de posséder des ateliers, des outils, des machines, des denrées, des monnaies : il faut des forces, de la santé, de la science, du goût, de l'imagination, de bonnes habitudes morales, et les hommes qui travaillent à la

est issu d'une nécessité historique ; c'est cette nécessité qui y a engendré la prédominance, salutaire et bienfaisante à ses débuts, du clergé et de l'aristocratie, mais les hommes ne se maintinrent pas au niveau de leur rôle ; la féodalité, par ses abus, contribua à corrompre le peuple, et celui-ci végéta inculte et vicieux, dans un sol que les privilégiés n'avaient su que rendre infécond et malsain.

J'admets, pour mon compte, cette fatalité historique fondée sur l'objectivité des choses, et susceptible d'être tournée au plus ou moins grand profit des sociétés, selon la direction que prennent les individus ; mais le point sur lequel je ne m'entends pas avec M. Taine quant à l'ancienne France, c'est sur celui où commence cette fatalité objective.

Je soutiens que, après Leucippe et Démocrite, après Aristote et Platon, après la magnifique évolution de la philosophie grecque, le développement chrétien ne rentrait point dans les nécessités historiques, qu'il a été le résultat d'une déviation de l'esprit humain, et que, mieux que la religion chrétienne, la philosophie ancienne eût été capable d'être l'éducatrice de notre Occident.

M. Charles Renouvier, ce disciple original du grand Kant et cet esprit si convaincu de la liberté morale de l'homme, a publié en 1876, sous le titre d'*Uchronie* (l'utopie dans l'histoire), un curieux livre, où sont exposées des vues qui présentent quelque analogie avec les miennes.

création ou au perfectionnement de ces produits, peuvent à juste titre être considérés comme producteurs des richesses improprement dites matérielles, tout aussi bien que ceux qui travaillent directement à les créer. Il est sensible, en un mot, que si une nation accroît son capital en étendant ses cultures, en améliorant ses terres, en perfectionnant ses usines, ses instruments, ses bestiaux, elle l'accroît, à plus forte raison, en se perfectionnant elle-même, elle qui est la force par excellence, la force qui dirige et fait valoir toutes les autres. » (Charles Dunoyer, *De la liberté du travail*, tome second, livre V, p. 15 et 16; voir au surplus tout le livre V.)

(56) V. John Stuart Mill, *Principes d'économie politique*, tome I, p. 27.

« Si nous examinons avec une attention égale tous les cas où l'on affirme l'action de l'homme sur la nature, dit l'économiste philosophe que je cite, nous trouverons que la puissance de la nature, ou, en d'autres termes, les propriétés des corps font toute la besogne. Quand une fois les corps sont mis en position convenable, cette opération unique, celle qui consiste à placer les corps en position telle qu'ils agissent par les forces mêmes dont ils sont doués, soit sur eux-mêmes, soit sur d'autres corps, est la seule que l'homme accomplisse ou puisse accomplir, le seul empire qu'il ait sur la matière. Il ne fait rien que de *mouvoir* un corps vers un autre, ou de les éloigner. »

(57) La question de la liberté commerciale n'est qu'une question seconde, et, tant qu'on la posera comme question première, elle demeurera insoluble.

Il est bien évident, en effet, que chaque nation ne doit s'efforcer de produire que ce qu'elle est apte à produire, et que, par ce côté, la liberté commerciale est inattaquable; mais, en même temps, comment faire dans l'état actuel, alors que les nations vivent dans un esprit d'antagonisme constant, et que celle qui négligerait certaines productions essentielles à son existence, le lendemain, pour ces productions, pourrait se trouver à la merci de son adversaire?

Dans ma *Guerre aux monarchies*, j'ai dit : « Il faut que l'Europe sorte à tout prix du système moral, politique et économique

dans lequel elle tourne et s'épuise; » je me tiens à cette parole. (*Guerre aux monarchies*, motions faites au Congrès de Lausanne. Genève et Lausanne, 1869.)

(58) Ce n'est point une question simple, du reste, que de distinguer la consommation productive de l'improductive. Nous nous agitons dans le monde du relatif, et tel a besoin, en tous ordres, de consommations délicates et raffinées qui seraient à d'autres inutiles ou même à charge.

Il y a là un point de triple hygiène morale, intellectuelle et physique. Mill, dans l'examen de cette question, n'a point témoigné de sa profondeur ordinaire (V. *Principes d'économie politique*, tome I, chap. III.)

Il est bien clair aussi que la misère est relative, et qu'en elle-même elle ne compte pas; mais la première étape à franchir, à ce point de vue, est celle qui nous séparera d'un état social où il existe, et en grand nombre, des hommes qui ne peuvent, en offrant leur travail, se procurer l'alimentation nécessaire.

(59) Assurément, J. B. Say et Ricardo ne se sont pas trompés en attribuant une importance fondamentale à la question des débouchés; mais, pas plus l'un que l'autre, ils n'ont su insister, comme il convenait, sur la nécessité de créer le débouché intérieur. Cependant, c'est de J. B. Say que sont ces belles paroles qui nient si énergiquement l'antagonisme des intérêts : « Chacun est intéressé à la prospérité de tous, et la prospérité d'un genre d'industrie est favorable à la prospérité de tous les autres. En effet, quels que soient l'industrie qu'on cultive, le talent qu'on exerce, on en trouve d'autant mieux l'emploi, et l'on en tire un profit d'autant meilleur, qu'on est plus entouré de gens qui gagnent eux-mêmes. Un homme à talents que vous voyez tristement végéter dans un pays qui décline, trouverait mille emplois de ses facultés dans un pays productif, où l'on pourrait employer et payer sa capacité. Un marchand, placé dans une ville industrieuse et riche, vend pour des sommes bien plus considérables que celui qui habite un canton pauvre où dominent l'insouciance et la paresse. Que feraient un actif manufacturier, un habile négociant, dans une ville mal placée et mal civilisée de certaines portions de l'Espagne ou de la Pologne? Quoiqu'il n'y rencontrât aucun con-

current, il y vendrait peu, parce qu'on y produit peu ; tandis qu'à Paris, à Amsterdam, à Londres, malgré la concurrence de cent marchands comme lui, il pourra faire d'immenses affaires. La raison en est simple : il est entouré de gens qui produisent beaucoup dans une multitude de genres, et qui font des achats avec ce qu'ils ont produit, c'est-à-dire avec l'argent provenant de la vente de ce qu'ils ont produit. »

Et Say. comme on le voit, ne se place qu'au point de vue de la solidarité des intérêts matériels. Or, quelles dimensions la solidarité humaine ne prend-elle pas, lorsqu'on l'envisage au triple point de vue moral, intellectuel et matériel !

(60) C'est sur l'indivisibilité de tout fait de production que Pierre Leroux, en particulier, faisait reposer son principe de justice distributive par l'État; mais Leroux n'allait pas alors assez loin, et c'est le genre humain qu'il eût dû ériger en distributeur universel !

Il en est de l'indivisibilité de la production, indivisibilité qui dans les faits peut avoir, selon les cas, une étendue plus ou moins grande; il en est, dis-je, de cette indivisibilité comme de la théorie des débouchés, elle n'enseigne qu'une chose, mais une chose énorme, capitale, la solidarité entre tous les hommes. Quant à la distribution des produits, ce dont elle relève, c'est de la volonté libre des individus et du contrat.

(61) Pour se convaincre que jusqu'ici tous les États ont toujours eu plus ou moins pour base le communisme autoritaire, il suffit d'inspecter les législations civiles.

Quant au principe d'autonomie de la personne humaine, — car c'est à ce principe que correspond la formule du libre jeu des activités individuelles, — il est issu de tout le passé; mais le premier, je crois, dans ma *Nécessité de refondre nos Codes*, l'ai-je mesuré dans toute son ampleur, l'ai-je marqué comme le principe essentiel, comme la fin médiate et immédiate, comme le but permanent des civilisations, et l'ai-je nommé de son nom !

(62) C'est-à-dire qu'au lieu de continuer à faire de la liberté l'âme et le pôle de ses actions, au lieu d'aspirer à l'organisation la plus parfaite dont le sceau est l'individualité la plus accusée,

l'être humain, un et indivisible, n'aspirerait plus qu'à détruire son individualité et à rentrer dans l'inorganique.

Qui croirait, si les faits ne l'attestaient, à une telle aberration même de cœurs haut placés et d'esprits des plus cultivés?

(63) Quand je présente cette formule comme la synthèse de trois lois morales, que l'on m'entende bien : ce que je prétends, c'est que c'est par la voie de la persuasion qu'elle doit prévaloir et régner, et que c'est uniquement à l'intelligence éclairée et à la libre conscience des individus qu'elle s'adresse et finira par s'imposer.

(64) V. dans mon *Manuel de Droit civil*, tome II, p. 117 et suiv., la question de la liberté du contrat.

Dans l'état actuel, cette liberté prétendue est, pour le plus grand nombre, une chimère.

(65) Chateaubriand a pressenti la nécessité de cette grande transformation et Mill l'a presque démontrée.

(66) Oui, le respect de l'homme pour l'homme, et, ce qui est un degré plus haut, l'amour de l'homme pour l'homme, voilà le critérium de la vraie civilisation. Mais si l'on jugeait les sociétés actuelles selon ce critérium, comment les jugerait-on?

Quand donc les hommes apercevront-ils l'évidence? Quand comprendront-ils quelle est la base de l'éducation de tout être humain?

(67) Cette parole, Lamennais, ultramontain, l'a prononcée pour la première fois, si je m'en souviens bien, dans l'*Indifférence en matière de religion*, et Lamennais, venu à la vérité nouvelle, l'a redite dans *Amschaspands et Darvands*.

(68) Voué par profession, depuis près de trente années, à l'enseignement du Droit, j'ai eu bien des fois l'occasion d'exprimer dans mes leçons et dans mes livres ce que je pense de la science actuelle du Droit; je reproduis ici une de mes plus récentes appréciations :

« Où en est aujourd'hui en France la doctrine du Droit? Où en est l'enseignement du Droit? Règne-t-il, dans cette partie de la science et de l'enseignement, le moindre souffle critique et rénovateur? Y trouve-t-on la moindre idée qu'un juriste adopte et qu'il sache suivre? Qu'est-ce que le droit dans nos Facultés et au dehors, sinon la chose la plus superficielle, la plus inconsistante et

finalement la plus vide, un pur exercice de casuistique et de gymnastique? Qui pourrait croire au degré d'abaissement auquel est descendu l'enseignement officiel? Interpréter le plus près possible de la lettre des textes que l'on répute *à priori* indéfectibles, épuiser ensuite toutes les ressources du raisonnement — et du déraisonnement — pour les faire paraître tels; puis, comme ces textes se contredisent de l'un à l'autre, comme souvent le même texte est contradictoire dans ses différentes parties, imaginer ce qu'on nomme plus qu'ambitieusement des *systèmes* pour établir la conciliation, argumenter à cette fin d'un autre cas soit *à simili*, soit *à contrario*, et s'ingénier à tirer du texte le plus éloigné de la question un nouvel argument dont celui qui le propose aperçoit tout le premier l'étrangeté et le néant, voilà l'art suprême du professeur! Quant à des points de vue généraux, n'en cherchez pas dans l'enseignement de nos Facultés; d'abord, n'en cherchez pas qui relieraient le Droit aux autres sciences, et notamment à celle qui est sa base, à la science de la nature; mais n'en cherchez même pas de propres à la science du droit : *in jure omnis definitio periculosa*, dit un vieil adage; et, en effet, on ne définit qu'à la condition d'avoir quelque chose à définir, et le Droit actuel, par quelque côté qu'on le prenne, le Droit des livres techniques et de l'enseignement, scientifiquement ce n'est rien, c'est une outre gonflée de vent, c'est, je le répète, une casuistique et doublée d'une sophistique.

« Or, quelle discipline, quelle règle pour le cœur et pour l'esprit peut engendrer une pareille science? » (V. Lettre à l'Association française pour l'avancement des sciences, *La science du Droit en France au temps présent*, p. 4 et 5.)

(69) Mon absolu n'est encore ici qu'un relatif; seulement, ce que j'appelle l'absolu d'une science par rapport à une époque donnée, c'est le plus haut degré de vérité auquel, à cette époque, cette science puisse atteindre.

Et quand il s'agit des sciences qui ont trait à l'individu humain, l'absolu que doivent rechercher toutes ces sciences, c'est l'affranchissement le plus complet possible de l'individu humain.

(70) Aussi, au temps présent, évitent-ils, presque tous, d'aborder les questions morales, et n'y a-t-il rien de plus chétif, de

plus effacé et de plus piteux que les deux ou trois livres où des hommes à la suite ont essayé de résumer la morale des économistes.

(V. Minghetti, trad. Saint-Germain-Leduc, *Des rapports de l'économie politique avec la Morale et le Droit;* en outre, Gomès, *Essai sur l'économie politique et ses rapports avec la Morale et le Droit.*)

A l'époque des grands économistes, de Quesnay, de Dupont de Nemours, de Turgot, on ne séparait pas l'économie politique de la morale, et les hommes que je cite savaient écrire sur la morale des choses sinon toujours précises et justes, du moins le plus souvent humaines et vivantes. (V. Quesnay, *Traité de droit naturel*, Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle*, et *Abrégé des principes de l'économie politique*, Turgot, ses deux *Discours de la Sorbonne*, et *passim*, ses écrits *économiques.*)

(71) C'est ce qu'avait compris Proudhon; aussi définissait-il l'économie politique actuelle : « l'histoire naturelle des coutumes, traditions, pratiques et routines les plus apparentes et les plus universellement accréditées de l'Humanité, en ce qui concerne la production de la richesse. » (*Système des contradictions économiques*, tome I, chapitre I, p. 4.)

Cette proposition serait tout à fait exacte, si elle n'était trop compréhensive; même au point de vue descriptif et fort peu critique où elle est placée, l'économie politique est loin d'avoir embrassé l'histoire entière de l'Humanité.

(72) Quelles illusions ne se sont pas faites, à cet égard, les socialistes! Tous, ayant plus ou moins souci de morale, ont prédit l'avénement prochain d'une ère où le genre humain serait comblé de toute espèce de félicités.

Je ne rêve pas cette ère, mais j'en espère une où chacun aura les satisfactions que, dès à présent, il est scientifiquement fondé à réclamer; mais, cette ère aussi, je ne la conçois pas sans un nouveau développement moral; or, ce n'est pas en un jour que se refont les doctrines morales et le tempérament moral d'un peuple!

Quant à Proudhon, auquel j'aime à revenir, il n'a pas du tout

compris le rôle qui appartient à la question morale; lui aussi, comme les économistes actuels, il l'a complétement laissée de côté; lui aussi, comme les socialistes, il s'est imaginé qu'on peut renouveler la société du jour au lendemain.

(73) Qu'étaient-ce que les Saint-Simoniens? Qu'étaient-ce que les Fouriéristes ou les Phalanstériens, sinon des fils de la bourgeoisie? Ce n'était pas l'ouvrier qui eût pu comprendre les *Lettres d'un habitant de Genève*, ou *La théorie des quatre mouvements*, et il fallait déjà être expert en idées spéculatives pour pénétrer des enseignements tels que ceux-ci :

« *A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres.* »

Ou bien encore :

« *Les attractions sont proportionnelles aux destinées.* »

(V. sur l'histoire des sectes saint-simonienne et fouriériste ou phalanstérienne, Louis Blanc, *Histoire de Dix ans*, tome III, ch. III, p. 97-106, B. Malon, *Exposé des écoles socialistes*, p. 56, L. Reybaud, *Histoire des réformateurs contemporains*, Sargant, *Social innovators and their schemes*, London, 1858.)

(74) Et, en ce sens, le socialisme avait pour lui tout droit comme toute raison.

L'épigraphe de mes livres, la seule inscription que je demanderais que l'on gravât sur ma tombe, si je tenais à avoir une tombe, le vrai titre de ma vie militante, c'est la devise : *Droit et Liberté*.

Je renierais ce titre, cette devise, ma vie entière et mes luttes, si je ne donnais raison, dans ce qu'il a de plus général, au socialisme populaire.

Classes aujourd'hui encore qualifiées de *basses*, ne perdez pas courage : moralisez-vous, instruisez-vous — et vous vous élèverez !

Quant au socialisme doctrinal, c'est par les rêves enfantins de Cabet qu'il a commencé dans les classes populaires. A l'époque de la révolution de 1848, les socialistes Icariens étaient seuls en nombre parmi les ouvriers*.

* Si, par socialiste, l'on entendait, comme Robert Owen, le créateur du mot, et comme Mill, le partisan d'une doctrine d'ingérence de l'État dans les rapports sociaux, je suis le plus antisocialiste des hommes.

Si, au contraire, l'on désigne comme socialiste celui qui veut les plus

(75) Voilà le déplorable fond de la plupart des systèmes socialistes, de ceux de Robert Owen, de Saint-Simon, de Fourier, du naïf Cabet, de Pierre Leroux, de Louis Blanc, de Comte, de Lassalle, de Karl Marx.

Vieilleries que leurs auteurs ont revêtues de costumes agencés au gré de leur imagination!

Ni dans le monde, ni dans la société l'individu n'a à compter sur une Providence invisible; *il n'a à compter que sur lui-même.*

(76) Un des manquements les plus graves de la logique de Proudhon, est celui qui l'a porté à repousser le prêt à intérêt.

Proudhon n'a pas vu que tout capital ne devrait être que du travail épargné et que celui qui prête son capital, en théorie pure, est un homme qui associe le résultat de son effort passé à l'effort à venir d'un autre! Or, n'est-il pas évident que les deux doivent en conséquence avoir une part dans le produit. L'intérêt n'est que la part que le prêteur stipule de l'emprunteur. (V. le beau *Mémoire* de Turgot *sur les prêts d'argent*, la *Défense de l'usure*, par J. Bentham, et mon *Manuel de Droit civil*, tome III, 2e édit., p. 470-473.)

Mais, quelle qu'ait été l'aberration de Proudhon sur cette question, d'ailleurs si importante, et sur beaucoup d'autres; bien que sa logique tapageuse ait eu souvent plus d'éclat que de solidité, bien que ses critiques soient loin de porter toujours juste, et qu'enfin la somme de vérités positives dont il a enrichi la science politique se réduise à peu près à rien, cependant je glorifie Proudhon, et ce que j'entends glorifier en lui, ce n'est ni l'écrivain hors ligne, ni le polémiste de premier ordre, c'est l'homme d'*an-archie*, comme il s'intitulait lui-même, c'est celui qui, à un haut degré, a eu le sentiment du droit individuel et de la liberté.

larges réformes de la base au sommet, au nom de la liberté comme principe et de la solidarité comme conséquence, je suis aussi socialiste que possible.

Du reste, je regrette l'importation dans notre langue politique du mot *socialisme*, car il est pour le moins obscur. En toute science, je n'aime pour ma part, que les termes nets, exprimant des idées nettes.

(77) Voici, sur ce point, deux passages aussi explicites que possible de l'écrivain en question :

« Qu'on le sache bien. Tous les efforts de la philosophie, tous les résultats de la science, toutes les recherches faites avec un cœur droit et pur, ne sont parvenus, et ne parviendront jamais, qu'à démontrer l'impossibilité d'assigner à l'indigence, comme aux maux qui affligent l'humanité, d'autre cause première que l'arrêt irrévocable et suprême qui, en faisant descendre l'homme du rang presque divin où il avait d'abord été placé, l'a condamné au travail, au malheur, aux maladies et à la mort.... Créé pour le bonheur, mais resté maître de sa destinée, l'homme est tombé par une faute proportionnée sans doute à son terrible châtiment, dans la condition d'une nature imparfaite d'où dérivent toutes ses contradictions et toutes ses misères. » (*Économie politique chrétienne* ou *Recherches sur la nature et les causes du paupérisme*, par M. le vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont, livre I, chapitre I, p. 101. Paris, Paulin, libraire-éditeur, 1834.)

(78) V. Alban de Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, t. I. liv. I, chap. II, p. 121, et liv. VI, chap. I, p. 113.

(79) « .... Nous le répétons encore, c'est uniquement dans la religion qui nous enseigne comme une vérité irréfragable et comme un article fondamental de notre foi, la déchéance originelle de la race humaine, que nous avons pu trouver la seule explication complète des causes de l'inégalité des conditions sociales, et par conséquent la dernière raison de l'indigence. Tout ici découle de l'arrêt prononcé par Dieu et gravé dans toute la nature comme dans les livres saints.... Tous les maux qui accablent l'humanité, les souffrances, la mort, les guerres, les calamités, les privations et enfin l'indigence n'ont pas d'autre source. » (*Ibidem*, tome I, livre I, chapitre I, p. 111.)

(80[1]) Je n'outre rien, et, pour en témoigner, il me suffit encore de citer *in extenso* M. de Villeneuve-Bargemont :

« Il faut, comme l'a dit un écrivain profond*, il faut recommander aux pauvres la patience, la résignation, le travail, la sobriété et la religion. Il faut que les riches deviennent charita-

* Burke.

bles. Il faut donc surtout travailler à rendre la société véritablement chrétienne, car ce n'est que lorsqu'elles auront compris l'une et l'autre la destinée religieuse de l'homme, que la classe riche obéira pleinement au précepte de la charité, et que la classe pauvre, éclairée sur la moralité et la nécessité de l'inégalité sociale, subira avec résignation et douceur l'injustice trop apparente de cette inégalité. » (*Ibidem*, livre I, chapitre II, p. 121.)

(81[1]) Qu'ai-je besoin de rappeler ici ce que chacun sait et ce qu'il ne devrait pas être permis surtout aux panégyristes d'ancien régime d'ignorer ou d'oublier?

V., sur l'histoire du travail, mon *Manuel de Droit civil*, t. III, 3e édit., p. 351 et 353, 440-443 et suivantes, et Levasseur, *Histoire des classes ouvrières*.

(80[2]) Dans ma *Nécessité de refondre nos Codes au point de vue de l'idée démocratique*, c'est-à-dire scientifique, j'ai écrit:

« La démocratie a une incomparable tradition de dévouement et de génie; les gloires de toutes sortes ont marqué son histoire d'une longue trace lumineuse; il n'est aucun de ses plus illustres et de ses plus irréconciliables ennemis qui, en dépit de lui-même, n'ait reconnu en elle, à son jour, la loi des temps nouveaux.

« D'où vient sa marche vacillante? D'où viennent tant de ténèbres et tant d'angoisses? La cause n'en est point secrète.

« La démocratie a-t-elle résolu le problème fondamental qui s'impose à elle, celui de la reconstitution harmonique de l'ensemble de la science et de la société? En possession de ses premiers principes, de la devise de 89, s'est-elle même proposé, à l'exemple de ses immortels précurseurs, les grands encyclopédistes, la construction de la synthèse, indéfiniment renouvenable et perfectible d'ailleurs, sur laquelle elle entend asseoir les bases de la cité future?

« A-t-elle accordé, en particulier, à l'éducation, aux mœurs, aux lois qui gouvernent l'individu, la place qui leur appartient?

. . . . . .

« L'unité de l'idée démocratique s'impose; il est vain d'essayer d'isoler, au gré de convenances personnelles, de l'inclination propre de l'esprit, la question politique et sociale de la question reli-

gieuse; il est tout aussi vain de séparer le point de vue politique.

« Jusqu'à présent la question politique, c'est-à-dire celle de la garantie et de la sanction sociale du droit individuel, par un excès qui a ses causes historiques et par un abus de l'esprit d'abstraction, a tenu les autres dans l'ombre. Certes, la solution politique est en effet la clef de voûte de la démocratie; mais cette clef de voûte suppose de premières assises, et dans cet ordre d'idées, comme l'a entrevu Tocqueville, quoi de plus politique que la législation civile elle-même, la partie de la science sociale qui se réfère au droit de la famille et de la propriété?

« Il y a, dans la démocratie conçue scientifiquement, trois ou quatre unités naturelles, concentriques, et qui se superposent.

« La première, c'est celle de l'individu lui-même, considéré comme membre de la famille, comme propriétaire et comme citoyen.

« La première autonomie à créer, c'est l'autonomie de l'individu.

« Tant que celle-là n'existera pas, tant que la famille ne formera pas la première association démocratique, tant que la solution du problème des relations du capital et du travail n'aura pas affranchi la propriété en la rendant possible pour tous, tant que la liberté individuelle sous tous ses aspects ne sera pas fermement établie, tant que chacun, époux ou épouse, père ou fils, ouvrier de la propriété ou de la cité, n'aura point acquis la liberté et l'habitude de la pratiquer, la Révolution française, ce fait humain, le plus grand de l'histoire, ne sera pas close, l'anarchie régnera sous les formes de la licence ou sous celles de la compression, les coups de main et les despotismes resteront possibles, le passé, mille fois vaincu, réagira, la démocratie ne sera point fondée. . .

. . . . . .

« Politiques, je vous adjure donc! C'est à l'homme, au propriétaire, au citoyen qu'il faut que vous songiez aussi. C'est dans le droit de l'individu, *seule unité* vraiment vivante, qu'est la base de l'édifice démocratique, et vous ne construirez point sans cette base. » (*Nécessité de refondre l'ensemble de nos Codes*, p. 8-15, *passim*, première édition, 1866. Paris, Librairie centrale.)

(81²) J'ai développé ces idées dans ma *Loi générale de l'évolu-*

tion de l'Humanité, introduction au livre de l'Autonomie de la personne humaine, et dans ma Lettre à la Société de l'Histoire de France, la *Philosophie de l'Histoire et le Droit.*

Voici un extrait de chacun de ces deux écrits : « Au début, sur ce petit globe lui-même si lentement formé, et lui-même toujours évoluant, je vois, pour mon compte, un être qui, par son intelligence comme par son aspect, se distingue à peine des animaux les plus élevés. Dans la forêt qu'il habite, tout le trouble, tout l'effarouche; il n'a que des besoins grossiers et encore manque-t-il de moyens pour les satisfaire; il est sans armes, il est nu, il ne sait comment se défendre contre la nature ennemie.

« Combien de siècles s'écoulera-t-il avant qu'il ait assis sa prédominance sur ce qui l'entoure? Combien avant même qu'il ait parcouru les étapes des premières civilisations? Enfin, il est venu le grand jour où l'homme a vaincu; il est venu le jour où il ose se dresser en face des cieux et de la terre et scruter le secret des choses. Philosophie, tu fus le couronnement. » (*Loi générale de l'évolution de l'Humanité*, p. II et III.)

« Dans l'ordre de la philosophie de l'histoire, nous sommes en possession de capitales idées; nous savons que le genre humain évolue vers le mieux, que, manifeste ou latente, cette évolution est de tous les instants, car elle est la condition même de la vie de l'homme et du monde; nous savons qu'elle se poursuit sur une double ligne, que non-seulement l'humanité conquiert de plus en plus les forces extérieures qui l'opprimaient aux âges primitifs, mais qu'elle conquiert en outre de plus en plus ses propres forces, que de plus en plus elle agrandit son esprit et elle élève son cœur, et que depuis les derniers jusqu'aux premiers de ses membres, dans les nations quelque peu pénétrées de l'esprit de la grande révolution humaine qui eut la France pour foyer, chacun veut s'appartenir. » (*La philosophie de l'Histoire et le Droit.*)

(82) Sur l'égalisation de nature, v. *infrà* le développement que je donne. — V. aussi ma lettre à M. Charles Mismer, *Loi générale de l'évolution de l'Humanité*, p. XIII et suiv.

(83) L'État romain, dès l'origine même, fut toujours à peu près entièrement à la discrétion de ses comices, et, à partir du second siècle avant Jésus-Christ, les comices qui ont à Rome la

souveraineté effective, ce sont les comices par tribus, les comices *démocratiques*, c'est-à-dire ceux où le nombre l'emporte ; cependant, d'un bout à l'autre de l'histoire du peuple romain, le *droit romain ne fut qu'une immense négation du droit de l'individu.*

Le très-illibéral M. Mommsen n'a naturellement rien compris à ce point; il n'a su que déclamer, à tort et à travers, contre « la rude et aveugle multitude qui, emportée au souffle de tous les intérêts et de toutes les passions, dit-il, avait accès dans les comices. » Ah! si, comme les Prussiens, les Romains avaient connu le bonheur du régime représentatif sous le sceptre des Hohenzollern, M. Mommsen, bien sûr, changerait de gamme!

Porté à noyer les moindres idées dans un déluge de mots solennels et prétentieux, faisant fréquemment fausse route, M. Fustel de Coulanges n'a su non plus rien dire de net et de décisif sur l'esprit foncier de la civilisation romaine, et du droit romain. (V. le livre beaucoup trop vanté de la *Cité antique*, liv. V, chap. II.)

(84) Certaines Communes suisses, il y a de cela bien peu de temps encore, attentaient aux droits primordiaux de l'individu, par exemple au droit de se marier; elles privaient tous les pauvres de cette faculté, et cela ne les empêchait pas ensuite de faire fustiger en place publique les filles qui faisaient des enfants en dehors du mariage.

Les choses se sont modifiées; les Communes, en Suisse, ont aujourd'hui moins de pouvoirs qu'elles n'en avaient jadis; mais, en revanche, les liens de la centralisation se sont resserrés, et il existe aujourd'hui une autorité centrale qui, sur les points fondamentaux, commande aux Cantons. Ainsi, dans cette république, de la tyrannie de la Commune on est bien près, je le crains, de passer à celle de l'État.

Pauvres sociétés contemporaines! N'est-ce pas le cas de s'écrier avec Herzen, ce grand cœur : « Je n'aperçois que des fins! »

J'ai aussi touché la question de l'autonomie de la Commune dans ma *Nécessité de refondre nos Codes*, p. 13 et suiv.

(85) Sur cette conception de la patrie nouvelle, voir *suprà*, p. 215, et aussi mon *Manuel de Droit civil*, tome III, 3e édit., p. 439, note 1.

(86) Turgot a dit excellemment, en se plaçant au point de vue

de l'utile : « C'est un préjugé que les nations, les provinces, peuvent avoir des intérêts en corps de provinces et de nations, autres que celui qu'ont les individus d'être libres et de défendre leurs propriétés contre les brigands et les conquérants. » (Turgot, *Lettre à Price*, t. II, p. 808.)

V., pour le point de vue du juste, mon *Manuel de Droit civil*, tome I, Introduction, p. xv-xvi.

(87) Absolue autant qu'elle peut l'être, étant donnée la nature de l'esprit humain. (V. *suprà*, p. 362, note 9, *Discours préliminaire*.)

(88) Il n'y a pire sottise que celle que commettent les esprits bornés en opposant les possibilités pratiques aux indications scientifiques, et en reléguant ces dernières dans le domaine de l'utopie.

Le véritable homme d'État est celui qui possède la science politique, et qui, sans en dévier jamais, sait en proportionner les solutions aux nécessités et aux besoins du présent.

(89) Le *mens divinior* qui agite l'Humanité, la *vivida vis animi* de mon grand Lucrèce, voilà ce que nos positivistes ne soupçonneront jamais. (V. au surplus *suprà*, p. 355 et 356, note 4, *Discours préliminaire*.)

Ce qui a fait l'éclatante supériorité de l'historien Michelet et ce qui est son titre de gloire, c'est le profond sentiment qu'il a eu de cette intelligence, de cette force, de ce mouvement.

SECONDE PARTIE

ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES

(1) V. dans mon *Manuel de Droit civil*, le commentaire de la grande définition de Montesquieu : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Liv. I, Introduction, p. III-IV.

(2) Du jour où l'homme a paru sur la terre, l'homme a eu le sentiment, aussi peu développé et confus que l'on voudra, mais certain, de s'appartenir et de devenir libre.

Ce qui n'empêche pas que l'homme n'ait débuté d'une façon fort analogue à celle des autres animaux.

(3) Or, commencer par la solidarité, c'est affecter la science politique d'un vice qui la corrompra tout entière; la solidarité dérive du droit individuel et n'a d'autre fonction que de protéger le droit individuel.

C'est cette même idée que Turgot a exprimée comme il suit : « On oublie que la société est faite pour les particuliers, qu'elle n'est instituée que pour protéger les droits de tous en assurant l'accomplissement de tous les devoirs mutuels. »

(4) Dans sa confuse, verbeuse, prétentieuse et vide *Histoire du Droit francais*, Laferrière, en citant un passage de l'épilogue de Coutumes de Beaumanoir, s'exprime ainsi :

« Chose vraiment remarquable, au moment même où il (Beaumanoir) achevait son livre sur le Droit, il sentait ce droit ébranlé sous ses pas et dans les cours judiciaires qui l'environnaient, et de la main qui venait de terminer le chapitre 70e de son beau

livre, il écrivait ces paroles de *l'Épilogue**, prophétie d'un homme clairvoyant et désenchanté qui salue tristement la fin de son siècle et exprime ses craintes sur la *Corruption du temps à venir :* « Et après ce que noz avons ordonées les costumes et mises en escrit, noz regardâmes le siècle, et le movement de cix qui volentiers et acostumeement pleident, et quant plus les regardâmes, meins les prisâmes et plus les desprisâmes.» (Laferrière, *Hist. du droit français*, t. VI, liv. VII, chap. VII, sect. III.)

Dans tous les temps, on le voit, les hommes attachés au passé ont tenu le même langage.

(5) Luther ne s'est pas avancé au delà d'une certaine limite fort rapprochée en réalité de son point de départ. Il ne s'est pas douté un instant qu'en lâchant quelque peu la bride à l'esprit d'examen, c'était toute religion et toute tyrannie qu'il ébranlait.

(6) V. La Boétie, *De la servitude volontaire ou le Contr'un*, p. 46 et 47, Bibliothèque nationale.

(7) M. Louis Blanc, au contraire, est, par beaucoup de côtés, un sectaire; il l'est par sa croyance non raisonnée en Dieu, par ses théories de Providence sociale et d'hommes providentiels, par ses conceptions politiques et économiques de la souveraineté du peuple, de la justice distributive, du droit au travail, par son style qui, si fréquemment, est celui non d'un homme de science, mais d'un pontife.

(8) Locke commence son *Traité du gouvernement civil* en ces termes :

« Pour bien entendre en quoi consiste le *pouvoir politique* et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont *naturellement*. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature.

« Cet état est aussi un état d'égalité, en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas

* *Beaumanoir*, édit. Beugnot; *Épilogue*, t. II, p. 505.

plus qu'un autre. Car, il est très-évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la nature, qui ont les mêmes familles doivent pareillement être égales entre elles, sans nulle subordination et sujétion, à moins que le seigneur et maître des créatures n'ait établi, par quelque manifeste *déclaration* de sa volonté, quelques-unes sur les autres, et ne leur ait conféré *par une évidente* et claire ordonnance un droit irréfragable à la domination et à la souveraineté. » (*Traité du gouvernement civil*, publié l'an III de la République française, p. 31 et 32.)

Il y a bien des erreurs dans ces lignes de Locke, et notre auteur prend notamment pour le point de départ de l'Humanité, ce qui n'en peut être que le terme idéal d'arrivée; mais Locke confesse en somme la liberté, l'égalité, et de l'égalité naturelle des hommes, il fait même sortir ensuite, plus ou moins logiquement, avec Hooker * le principe de fraternité. (V. *Traité du gouvernement civil*, p. 33.)

Voilà le mérite de Locke, et il n'est pas petit.

Puis, sont venus les économistes et en particulier Quesnay et Turgot. (V. le mot si caractéristique de Turgot cité *suprà*, p. 411, note 3, seconde partie.)

(9) Nul historien n'a, à ma connaissance, mis en relief ce point; nul n'a montré que, chez les écrivains du grand siècle critique, l'idée qui domine toutes les divergences individuelles, c'est celle du droit de l'homme en tant qu'homme, du droit de l'homme sur lui-même. Sans doute, aucun des penseurs qui ont marqué leur trace à cette glorieuse époque n'a soutenu cette idée en thèse, et il serait même difficile d'en rencontrer la formule avant le temps de la Révolution; sans doute encore, pour arriver à réaliser le droit de l'homme en tant qu'homme, le droit de l'homme sur lui-même, les écrivains du dix-huitième siècle sont loin de s'entendre entre eux; les uns, et ce ne sont ni les moins nombreux ni parfois les moins éloquents, croient à la chimère du droit social, et rêvent sentimentalement, au nom de cette chimère, d'affranchir les individus malgré eux; les autres, gens de

* Un des plus savants théologiens de l'Angleterre au XVIe siècle.

raison et de logique, ne séparent pas le moyen du but, et, pour parvenir à réaliser le droit individuel le plus complet possible, estiment qu'il faut commencer par le consacrer dans la plus large mesure possible.

Affranchissement de l'homme, tel est finalement le mot qui résume toute la philosophie du dix-huitième siècle, et qui retentit d'un bout à l'autre de ce siècle.

(10) Que ce soit d'abord dans les rangs des classes élevées que les doctrines des *philosophes* aient recueilli des adhérents et des adeptes, c'est là un fait trop connu pour qu'il soit besoin d'y insister.

Et où trouverait-on, en effet, au dix-huitième siècle, des idées plus réellement novatrices que, par exemple, dans ces lignes du marquis Voyer-d'Argenson :

« On dira que les principes du présent Traité, favorables à la démocratie, vont à la destruction de la noblesse : *on ne se trompera pas*.... Il serait à souhaiter que tous les domaines de la campagne ne fussent possédés que par ceux qui peuvent les cultiver eux-mêmes, et que tous les domaines fussent exempts de tous droits et de toutes servitudes.... Je ne demande que de mettre à part le plus stupide préjugé, pour convenir que deux choses seraient principalement à souhaiter pour le bien de l'État : l'une que tous les citoyens fussent égaux entre eux, l'autre que chacun fût fils de ses œuvres. Les nobles ressemblent à ce que les frelons sont aux ruches. » (Marquis d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement de la France.*)

Du reste, on n'a qu'à comparer les Cahiers des députés de la noblesse aux États généraux avec ceux des députés du Tiers, et l'on verra que, sur beaucoup de points, les premiers ne le cèdent pas aux seconds pour l'esprit de réforme et de liberté. (Comp. Grille, *Introduction aux Mémoires sur la Révolution française*, Paris, Pichard et Ponthieu, et A. de Tocqueville, dans son remarquable ouvrage, *l'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Michel Lévy, 1860.)

Sans doute, quand la Révolution eut éclaté, les choses se modifièrent, pas si complétement cependant que certaines individualités, dans les hautes classes, ne soient demeurées attachées à sa cause et que l'immortelle abdication du 4 août n'ait été possible!

(11) En France, répétons-le, c'est avant tout aux économistes (V. ma Lettre à la Société d'économie politique, l'*Économie politique et le Droit*) qu'est due la préparation de l'idée de l'autonomie de la personne humaine; c'est ensuite à deux hommes : Charles Comte (ne pas confondre avec Auguste) et Charles Dunoyer, qui n'ont point obtenu la renommée qu'ils méritent.

Mill, de son côté, a écrit cette remarquable parole : « La protection de soi-même, tel est le seul objet qui autorise les hommes individuellement ou collectivement, à intervenir dans la liberté d'action qui appartient à leurs semblables. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force envers un de ses membres, c'est de l'empêcher de nuire aux autres *. »

Mais Mill a eu beau comprendre en économiste et en disciple

* Il n'est que juste de ranger aussi, au dix-huitième siècle, Mirabeau parmi les ancêtres de cette même idée; voici un passage de ses œuvres qui ne laisse sur ce point aucun doute :

« Le pouvoir de satisfaire nos besoins dépend absolument de notre propriété personnelle, c'est-à-dire de la liberté complète d'employer nos forces, notre temps et nos moyens à la recherche de ce qui nous est utile. La propriété personnelle est donc notre premier droit, comme notre premier devoir est de la conserver et de la défendre.

« L'association de plusieurs hommes ne peut porter que sur le devoir et sur le droit. Les contractants, si on peut parler ainsi, assurent leurs droits réciproques pour prix des devoirs et des services respectifs auxquels ils s'engagent les uns envers les autres; cette convention tacite, qui n'est pas un contrat social, comme quelques philosophes l'ont prétendu, est simplement la loi de nature, l'intention manifeste des associés, leur intérêt évident, parce que l'homme ne peut que par le nombre, n'est fort que par la réunion, n'est heureux que par la paix.

« Les hommes cherchent à étendre leurs propriétés et à multiplier leurs jouissances. L'inégalité des dons de nature et la variété des circonstances les aident diversement à y réussir. Ils n'ont pas tous la même intelligence, les mêmes talents; mais ils ont tous les mêmes besoins et les organes nécessaires pour satisfaire à ces besoins. L'entière propriété personnelle ou la liberté est donc le droit de tous, puisqu'il est nécessaire à tous; et c'est en cela que les hommes sont et seront toujours égaux. C'est là ou du moins ce doit être la mesure commune de la société. Tel est ou devrait être le but de toutes les institutions humaines, qui varient et se multiplient selon les divers moyens de subsistance qu'emploient les sociétés plus ou moins industrieuses ou civilisées.

« Les hommes ne sont engagés à la société qu'autant qu'elle accroît ou assure leur jouissance, qu'autant qu'ils y trouvent propriété, liberté et justice. » (Mirabeau, *Les lettres de cachet et les prisons d'État*, chap. I.)

de Bentham quelle était la norme des sociétés; par son tempérament sans doute comme par son éducation, il s'est toujours trouvé empêché d'élever cette norme à la hauteur d'une idée morale et juridique, en d'autres termes, de concevoir l'idée du droit de l'homme sur lui-même.

(12) Bien évidemment, c'est au positivisme de M. Comte que je fais ici allusion (v., au surplus, la note 5, *suprà* p. 355, *Discours préliminaire*).

(13) C'est revenir, en un mot, à l'hypothèse dualistique et on aura beau dire qu'*on ne s'en occupe pas*, c'est ne pas en reconnaître l'illégitimité et les dangers que de ne pas s'en occuper.

(14) Ce raisonnement est irréfragable.

Que tous ceux qui estiment donc que le droit et le devoir ne sont que deux aspects de la même idée, se le tiennent pour dit; s'ils croient encore au fond de leur cœur en un Dieu personnel, la première chose qu'ils aient à faire, c'est de détruire cette croyance au fond de leur cœur.

(15) Qui admet deux, admet conflit possible, et si, en cas de conflit, un des deux doit nécessairement l'emporter, l'autre est réduit à néant.

Dans l'ordre abstrait, il n'y a pas de moyen terme.

Dupont de Nemours, sous l'influence des doctrines de Quesnay, l'avait bien compris, et le premier, il a formulé cette idée : *point de droits sans devoirs, point de devoirs sans droits.* (*Abrégé des principes de l'économie politique* *.)

(16) Droit pour soi-même en tant qu'homme; donc, droit pour les autres au même titre; donc, solidarité, voilà l'invincible enchaînement logique.

(17) C'est ce que j'ai démontré pour le Droit civil, en en prenant les différentes matières une à une. (V. *Manuel de Droit civil, commentaire philosophique et critique du Code Napoléon.*)

Et j'estime que ce livre aura fourni au moins l'esquisse de cette même démonstration pour l'ensemble de la science politique, la morale y comprise.

* Livre extrêmement curieux et souvent plein d'aperçus profonds, qui présente un tableau *tout à fait synoptique* de la *Philosophie* de Quesnay.

(18) Un des plus grands poëtes de la France contemporaine, trop vanté peut-être de son vivant, trop oublié depuis sa mort, Béranger, a donné une forme saisissante à la même pensée dans sa belle et poignante chanson du *Vieux Vagabond :*

« Dans ce fossé cessons de vivre,
Je finis vieux, infirme et las.
Les passants vont dire : il est ivre.
Tant mieux, ils ne me plaindront pas.
J'en vois qui détournent la tête,
D'autres me jettent quelques sous.
Courez vite ; allez à la fête.
Vieux vagabond, je puis mourir sans vous.

Oui, je meurs ici de vieillesse
Parce qu'on ne meurt pas de faim.
J'espérais voir de ma détresse
L'hôpital adoucir la fin.
Mais tout est plein dans chaque hospice,
Tant le peuple * est infortuné !
La rue, hélas ! fut ma nourrice,
Vieux vagabond, je meurs où je suis né.

Aux artisans dans mon jeune âge,
J'ai dit : Qu'on m'enseigne un métier.
Va, nous n'avons pas trop d'ouvrage,
Répondaient-ils, va mendier.
Riches qui me disiez : travaille,
J'eus bien des os de vos repas ;
J'ai bien dormi sur votre paille,
Vieux vagabond, je ne vous maudis pas.

J'aurais pu voler, moi, pauvre homme ;
Mais non, mieux vaut tendre la main.
Au plus, j'ai dérobé la pomme
Qui mûrit au bord du chemin.
Vingt fois pourtant on me verrouille
Dans les cachots de par le roi.
De mon seul bien on me dépouille,
Vieux vagabond, le soleil est à moi.

Le pauvre a-t-il une patrie ?
Que me font vos vins et vos blés,

* Mauvaise expression pour désigner exclusivement les *classes ouvrières*, car elle est trop large.

Votre gloire et votre industrie,
Et vos orateurs assemblés?
Dans vos murs ouverts à ses armes,
Lorsque l'étranger s'engraissait,
Comme un sot j'ai versé des larmes;
Vieux vagabond, sa main me nourrissait.

Comme un insecte fait pour nuire,
Hommes, que ne m'écrasiez-vous?
Ah! plutôt vous deviez m'instruire
A travailler au bien de tous.
Mis à l'abri du vent contraire,
Le ver fût devenu fourmi.
Je vous aurais chéris en frère,
Vieux vagabond, je meurs votre ennemi. »

Il y a dans ce tableau des traits qui sont trop chargés, il y en a qui ne le sont pas assez; il y en a d'inexacts, il y en a d'omis, mais le sentiment général et l'accusation sont profondément vrais.

(19) Celui qui se voit refuser sa part de liberté, est dépouillé de son droit, et ne doit à son tour rien aux autres.

En dehors de la morale de l'abêtissement humain, je veux dire de la morale des révélations, je défie qu'on réfute une telle proposition.

(20) L'homme, c'est évidemment l'homme complet sous son triple aspect moral, intellectuel et physique. Comment donc pourrait-il y avoir des droits en dehors des droits de l'homme?

(21) Dans celui de mes livres qui fut le premier en date, j'ai sondé cette formule, *Droit de l'enfant*, et je lui ai donné une base qui, j'en ai l'espoir, ne sera pas ébranlée demain. (V. *Le Droit de l'enfant*, *l'Enfant né hors mariage*, 3e édit. 1872, Paris, Germer Baillière)*.

(22[1]) C'est à Condorcet qu'il faut rapporter l'honneur d'avoir le premier compris qu'il existait un droit de la femme, non séparable du droit général de l'homme. Les Saint-Simoniens ont suiv Condorcet dans cette voie.

Mill, à son point de vue utilitaire, a présenté en faveur de

* L'illustre Victor Hugo m'a appris depuis qu'il avait déjà prononcé un jour à la tribune législative le même mot en lui attribuant la même portée.

l'affranchissement de la femme un plaidoyer hardi en ses prémisses, timide en ses conclusions.

Dans mon *Manuel de Droit civil*, j'ai suivi pas à pas l'œuvre législative réactionnaire, si bien nommée *napoléonienne*, du nom de ce soldat obtus en morale et en droit, qui en présida nominalement les discussions *, et j'en ai présenté de nombreuses réductions à l'absurde, dans lesquelles je n'ai point oublié les mises hors du droit commun appliquées par nos lois à la femme. (V. en particulier la réfutation de l'*incapacité de la femme mariée*, t. I, p. 224-257, et mon *Exposé philosophique et critique du contrat de mariage*, t. III, p. 1 et suiv.)

(22²) V. sur cette question tous les beaux et nombreux travaux de la science contemporaine, en commençant par ceux de Goethe, de notre Lamarck, de Geoffroy Saint-Hilaire, jusqu'à ceux de Darwin, de Hæckel, etc.

Mon ami, le docteur Louis Büchner, dans son livre de *l'Homme selon la science*, p. 68 et suiv., a résumé d'une manière excellente l'état de nos connaissances à cet égard, et un de mes plus savants collègues à la Société d'anthropologie, M. Abel Hovelacque, vient d'écrire sur *Notre ancêtre*, une monographie aussi intéressante que bien étudiée.

(23) V. en particulier Goguet, *De l'origine des loix, des arts et des sciences, et de leurs progrès chez les anciens peuples*, J. Lubbock, *Les origines de la civilisation*, et surtout E. B. Tylor, trad. Mme P. Brunet, *La civilisation primitive* et *Early History of Mankind*.

(24) V. Lamennais, *Amchaspands et Darvands*.

(25) Il y a bien des généralités creuses dans les livres de Saint-Simon comme dans ceux de tous les chefs des écoles socialistes contemporaines ; mais, outre que Saint-Simon a eu le mérite de revendiquer pour toute une série d'individus, pour les industriels, la place qui leur est due, il a rencontré parfois des mots qui résument énergiquement une idée juste et qui font trait.

* V. dans Fichte le beau portrait que ce philosophe en a tracé, beau dans sa ressemblance et dans sa hideur : « Cet homme, dit-il, qui n'eut jamais le moindre sentiment de la destination morale du genre humain. »

(26) V. mon *Manuel de Droit civil*, t. III, 3e édit,, p. 540, et aussi l'introduction du même ouvrage, t. I, p. v.

(27) Je suis heureux de rendre ici hommage au talent qu'a déployé dans le développement de cette thèse mon ami le docteur Rittinghausen de Cologne. (V. sa brochure intitulée : *la Législation directe par le peuple et la véritable démocratie*, Paris, 1850; en outre le livre du même auteur : *la Législation directe et ses adversaires*, Bruxelles, 1852.)

En rapprochant les réfutations qu'en a présentées M. Louis Blanc (V. les deux brochures : *Plus de Girondins* et *la République une et indivisible*), on pourra juger de quel côté sont les méditations sérieuses, l'esprit scientifique et démocratique, et de quel côté aussi la phraséologie boursouflée et vide *.

* Je résume, d'après une note qui vient de m'être adressée par le docteur Rittinghausen, l'histoire de la controverse à laquelle donna lieu, il y a 25 à 30 ans, la question si grave du *Gouvernement direct*. Je dirai tout à l'heure pourquoi je préfère cette expression à celle de la *Législation directe* employée par mon savant ami.

C'est le docteur Rittinghausen qui eut l'honneur de formuler le premier sur ce point, en 1850, les principes de la *véritable démocratie*, comme il s'exprimait lui-même, et c'est dans le journal la *Démocratie pacifique* que parurent les premiers articles où cette question fut agitée.

L'opinion était saisie ; la plupart des journaux démocratiques de l'époque reproduisirent les articles de Rittinghausen, et es lpublications pour et contre le gouvernement direct se succédèrent.

Se prononcèrent pour :

Victor Considérant (V. ses deux brochures : *la Solution ou le Gouvernement direct du peuple* (Paris, librairie Phalanstérienne, 1851); *Les quatre Crédits* (Paris, librairie Phalanstérienne, 1851);

Ledru-Rollin (*Plus de président, plus de représentants*, article publié en 1851 dans la *Voix du proscrit*);

Charles Delescluze (*Voix du proscrit*);

Enfin, un jeune docteur en droit, inconnu alors, qui devait périr plus tard assassiné au milieu de nos troubles politiques, J.-B. Millière (*Constitution de la démocratie ou le Gouvernement direct du peuple par lui-même*, Paris, librairie de la propagande démocratique et sociale, 1851).

S'élevèrent contre :

Louis Blanc, qui tout d'abord essaya de nuire à ses adversaires dans l'esprit des républicains ignorants ou peu réfléchis, par le titre même qu'il donna à sa première brochure : *Plus de Girondins*, suivie bientôt après de : *la République une et indivisible*.

Et puis, qui le croirait? l'homme de *l'anarchie* qui, à ses heures,

(28) V. Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, t. XIII, p. 444.

(29) Que les Hébertistes aient été calomniés dans leur vie privée comme dans leur vie publique, c'est possible et c'est fort pro-

était aussi celui du paradoxe et de la manie de contredire, P. J. Proudhon en personne! (V. son livre *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*).

En somme, à la veille du jour où s'accomplit l'abominable attentat du 2 décembre, vingt-cinq journaux s'étaient ralliés au principe du *Gouvernement direct*. (V. *Démocratie pacifique* du 9 mars et du 27 avril 1851.)

J'avoue que, pour mon compte, j'ignorais ou que j'avais tout au moins oublié complétement ces débats, lorsque, dans l'introduction de mon *Manuel de Droit civil* (1867, 1re édition, Thorin, Paris), j'arrivai, page 16, à présenter les deux formules suivantes comme l'expression des lois fondamentales du droit politique :

1° *Toute fonction dans l'État, dans le Département ou la Province et dans la Commune, constituant un exercice du droit du citoyen par un autre que par lui-même, doit être essentiellement temporaire, révocable, responsable.*

2° *Toute fonction dans l'État, dans le Département ou la Province et dans la Commune, ne doit être déléguée que tout autant que le citoyen n'est pas apte à exercer son droit par lui-même.*

C'est cette idée que j'ai reprise dans le présent ouvrage, et l'on comprendra aisément, je crois, d'après ces quelques lignes, pourquoi je préfère l'expression de *Gouvernement direct* à celle de *Législation directe*, car jamais, à mon sens, les individus en société n'iront assez loin dans l'abolition des mandats politiques, et c'est ce qui fait que, pour désigner le corps politique unique des mandataires du peuple, je préférerais aussi à la dénomination d'*Assemblée législative* celle d'*Assemblée de gouvernement*.

Quant à la législation directe, elle se résume, pour moi, dans deux idées essentielles, le droit d'initiative de la part des citoyens et la sanction par les citoyens.

J'ajoute que dans sa magnifique lettre du 28 mai 1868 aux démocrates allemands, Johann Jacoby, cet homme si considérable par son caractère, si désintéressé personnellement, si profondément imbu de l'idée du droit libre et égal pour chaque homme comme pour chaque peuple, cet homme de bien, de courage et de vérité, avait proclamé son adhésion, non pas seulement à la législation directe, mais au Gouvernement direct (volle, unbedingte Selbst-Regierung). (V. mon *Manuel de Droit civil*, 2e édit. Introd., p. 16, à la fin de la note.)

De même, les démocrates socialistes allemands ont inscrit de nos jours ce principe en tête de leur programme; 485,000 électeurs l'ont adopté et douze représentants le professent actuellement au Reichstag.

Enfin, quelques cantons suisses, notamment ceux de Zurich et de Berne, l'ont, depuis longtemps, déjà mis en pratique dans une mesure plus ou moins large.

bable, puisqu'ils ont été vaincus ; qu'ils aient même brûlé d'une flamme ardente pour la cause de la Révolution, c'est ce qui nous paraît incontestable : mais il n'en est pas moins vrai que la tradition de Hébert en particulier est mauvaise, car c'est celle d'un homme qui, dans un style puérilement vulgaire et bas, s'est souvent adressé aux passions vulgaires et basses.

Assez longtemps, au surplus, nous avons discuté sur les hommes; ne soyons, désormais, ni Girondins, ni Montagnards, ni Maratistes, ni Hébertistes : soyons pour tous ceux qui aimèrent la Révolution et qui la servirent, et tâchons de nous inspirer de ce qu'il y eut de meilleur en chacun d'eux!

Ayant été publiée dans un journal avant de paraître dans ce livre, mon appréciation des Hébertistes causa une certaine émotion dans un groupe de jeunes hommes fort dévoués aux idées de la Révolution, et un d'eux en entreprit la réfutation. Cette réponse est trop longue pour que je la reproduise ici, et je ne puis qu'y renvoyer le lecteur curieux de ces détails. (V. articles de M. Paul Girard, journal les *Droits de l'Homme*, nos des 14 et 17 juin 1876.)

Mais j'eus ainsi une nouvelle occasion d'appuyer sur le jugement que j'avais formulé, et je le fis dans la lettre suivante adressée à mon jeune contradicteur :

« Paris, le 18 juin 1876.

« Mon cher ami,

« Vous avez rassemblé sur les Hébertistes une collection de documents qu'auront à apprécier ceux qui s'intéressent à l'histoire des hommes de notre grande Révolution ; quant à moi, arrivé à un âge où je ne prends, je l'avoue, qu'un intérêt fort médiocre à ces choses personnelles, et où, dans l'histoire, je suis bien près de n'être touché que des faits qui, pour l'idée, ont un sens, permettez-moi de vous dire, mon ami, que je n'ai rien trouvé dans vos articles, absolument rien, de propre à modifier mon jugement sur les Hébertistes, en ce qui concerne le point essentiel de ma thèse.

« La cause qui a fait échouer en son temps la grande Révolution française, celle qui de nos jours en tient encore l'immense

effort en échec, — la première entre toutes les causes, — c'est la superstition religieuse dont la clef de voûte est l'idée de Dieu.

« Or, qu'a fait, à ce point de vue, le parti des Hébertistes, dans lequel, à quatre-vingts ans d'intervalle, il vous plaît si fort, paraît-il, de figurer comme adhérent? Ce qu'il a fait, eh! mon cher ami, mais c'est en vérité la chose la plus équivoque, la plus incroyable et la plus insensée, c'est aussi la plus réactionnaire! Ne s'est-il pas imaginé, ce parti, de traiter la raison comme un fétiche, de relever, au moins pour les simples, l'idole du Dieu personnel dans la personnification de la Raison, d'offrir à la Raison un culte et de l'encens!

« N'eussent-ils péri que pour cette faute énorme, c'est légitimement que les Hébertistes auraient péri *!

« Quant à nous qui pensons que le but à atteindre, c'est l'avénement du droit de l'individu sur lui-même, c'est l'affranchissement le plus plein possible de l'individu dans tous les ordres, si les images du passé ne doivent servir qu'à nous masquer ce grand but, laissons dormir tous ensemble dans leurs ossuaires Hébertistes, Girondins et Montagnards, et unanimement rallions-nous sur ce mot : Guerre à outrance à la superstition!

« Comptez, mon bon ami, sur mon tout affectueux dévouement.

« Émile Acollas. »

(30) Clootz avait mis le doigt sur la plaie capitale des sociétés, et il ajoutait : « Un homme religieux est un animal dépravé, il ressemble à ces bestiaux qu'on n'apprivoise que pour les tondre et les rôtir au profit des marchands et des bouchers. La raison est une maîtresse qui doit occuper toutes les facultés de notre entendement, elle exige tout ou rien. » (*La République universelle* ou *Adresse aux tyrannicides*, par Anacharsis Clootz, orateur du genre humain, p. 26 et 27. Paris, l'an quatre de la Rédemption.)

(31) Le profond penseur qui connaît le moyen d'allier le pan-

* Bien entendu, il s'agit ici d'une légitimité tout objective; certains journaux ont feint de s'y tromper au moment où parut cette lettre, — je n'admets pas la peine de mort. (V. ci-après, p. 313.)

théisme avec le théisme n'est autre que M. Louis Blanc. (V. *infra*, p. 149 et note 35.)

(32) V. *Œuvres de Spinoza,* trad. Émile Saisset, t. III, *Ethique*, p. 3 et suiv.

Jamais, au surplus, la logique ne s'est mesurée aussi vigoureusement que sous la plume de ce puissant esprit, avec les plus ardus problèmes, et, d'ailleurs, historiquement le spinozisme a été la glorieuse étape d'où est partie la science moderne pour conduire enfin à l'élimination de l'idée de Dieu.

Aussi est-il de toute justice qu'au frontispice de l'histoire de la philosophie moderne, soit inscrit, au plus haut rang, le grand nom de Spinoza.

(33) C'est dans le même sens que Hegel a écrit encore que « l'histoire entière n'est que la série des manifestations par lesquelles l'esprit, en son essence, acquiert la conscience de sa liberté. » (V. Hegel, trad. Véra, *Philosophie de l'esprit.*)

(34) Cela a l'évidence des faits en même temps que l'évidence logique, et, pour le contredire, il faut ignorer l'histoire et ne relier en rien ses idées.

(35) Il y serait conduit en effet, et fatalement, si les nuages dont est obstrué son cerveau ne lui masquaient les conséquences de sa propre pensée.

(36) V. M. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française.*

(37) On n'y croirait pas, si je ne citais textuellement un certain écrit de M. Louis Blanc, dont je dois à l'amitié du docteur Rittinghausen de m'avoir signalé l'existence. Au surplus, ces pages qui stupéfieront plus d'un des admirateurs de M. Louis Blanc donnent trop bien la mesure de la valeur philosophique et politique de cet écrivain pour que je ne les place pas en entier sous les yeux du lecteur :

« Oui, Napoléon était né pour la guerre. Il avait trop la conscience de lui-même pour ne pas comprendre que la paix aurait rendu oisives ses plus hautes facultés, et anéanti ce qui faisait la grandeur, l'originalité du rôle que lui avait assigné la Providence.

« Il faut s'arrêter sur ce mot *Providence*, puisqu'il s'agit d'apprécier un de ceux que notre orgueil appelle grands hommes.

« Les grands hommes, en effet, ne sont que les serviteurs aveugles d'une force invisible qui leur confie, en le leur laissant ignorer à eux-mêmes, l'accomplissement des plus vastes desseins.

« Les hommes qui s'agitent dans une sphère rétrécie agissent d'après l'impulsion de leur liberté; bonnes ou mauvaises, leurs passions personnelles font toute leur vie, et leur activité ne fournit à l'histoire que de vains épisodes, que de purs accidents.

« Il n'en est pas ainsi de ceux qui laissent sur le monde de fortes traces. Comme ils ne peuvent faire un pas sans pousser quelque peuple en avant ou en arrière, et que de leur existence dépend celle d'un grand nombre d'hommes, il est difficile de croire que ce soit d'eux-mêmes qu'ils tirent l'impulsion qu'ils impriment autour d'eux. Cette impulsion vient d'en haut. Les hommes médiocres sont libres dans leurs actes; les hommes supérieurs ne le sont pas.

« Les uns et les autres ne doivent pas être pesés dans la même balance. Ce qu'il faut chercher dans les premiers, c'est ce qu'ils ont été; ce qu'il faut chercher dans les seconds, c'est ce qu'ils ont fait.

« Napoléon a fait la guerre : voilà le point important. Et il l'a faite, parce qu'à l'époque où elle a eu lieu, elle était conforme aux lois de la fatalité historique. »

Ainsi, à travers ces solennités de langage et ces insanités de pensée, M. Louis Blanc en arrive à légitimer, c'est peu dire, à *divniser* le coup d'État de Brumaire et les gestes guerriers du plus pernicieux réactionnaire que connaisse l'histoire. Et M. Louis Blanc ne s'en est pas tenu à une première édition ; il a récidivé — à sept ou huit ans d'intervalle. (V. l'Appendice des *Révélations historiques* de cet auteur, t. II, p. 345.)

Telle est la portée d'esprit de l'homme qui, de nos jours, est acclamé par la démocratie française, comme un de ses chefs. Pauvre démocratie française, où donc encore en es-tu !

(38) Ce mot, tous les jours la science anthropologique en démontre de plus en plus la justesse.

(39) Nos pères furent grands par leur conception du droit humain et par leur dévouement à cette conception; mais leur siége philosophique était loin d'être fait, et quand les législateurs de

la Révolution prononçaient ce mot « le bonheur », ils ramassaient dans le passé de l'Humanité un mot inintelligible en lui-même; ils ne résolvaient pas le problème, ils l'éludaient.

(40) Oui, au beau siècle de la jurisprudence romaine, les Papinien et les Ulpien admettaient encore un *droit contre nature*, et cette parole s'écrivait encore après cinq siècles de Christianisme! Voilà comment le Christianisme a aboli l'esclavage!

(41) « C'est à Rome que nous sommes redevables de notre hérésie énorme sur le chef de la prescription; c'est à la source empoisonnée de la jurisprudence romaine que nous avons puisé l'idée d'ériger la possession en propriété et le fait en droit. »

« *Præscriptio est patrona generis humani*, ont dit emphatiquement et sottement les praticiens du vieux droit français; oui, sans doute, la prescription est la patronne d'un genre humain qui a débuté sur le globe à la façon des bêtes fauves, où le petit nombre, de bonne heure, s'est assujetti le grand nombre, où l'idée du juste jusqu'ici n'a pénétré et cheminé que lentement et péniblement, où la force enfin qui a prévalu dès l'origine prévaut encore. »

« Voilà de quel genre humain la prescription est la patronne! »

« On ne prescrit pas contre le Droit. »

« Prescrire contre le Droit! Y songe-t-on seulement? Mais il a fallu cette Rome dévastatrice, spoliatrice et tyran du genre humain pour imaginer une telle monstruosité! »

« Prescrire contre le Droit, commettre l'injustice au commencement, y persévérer longuement, et, parce qu'on y persévère, transformer l'injustice en justice! Quel abandon de tout sens! »

« Non, non, ce qui est inique aujourd'hui, le demeurera dans cent ans, il le demeurera dans mille ans, et, tant qu'il y aura une conscience humaine, si cette conscience n'est pas déviée, elle le proclamera inique. » (V. *Manuel de Droit civil*, t. III, 3e édit., p. 848 et suiv.)

(42) Il s'agissait uniquement, pour Sieyès et pour les auteurs de la Constitution de 1791, d'émanciper la bourgeoisie, le Tiers-État, et de mettre le pouvoir en ses mains. Pour cela, on avait imaginé un système de pondération des pouvoirs qu'on avait emprunté à l'Angleterre, où il était le produit de circonstances his-

toriques, et l'on espérait qu'en recommandant à l'exécutif représenté par le roi, et au législatif représenté par des députés censitaires d'être tous les deux bien sages, ni l'un ni l'autre ne ferait pencher la bascule de son côté.

Toutefois, rendons justice à la Constitution de 1791, quoiqu'elle admît la chose la plus insensée au fond, une dualité dans l'organisation du pouvoir, cependant elle affaiblissait singulièrement le pouvoir exécutif et monarchique au profit du pouvoir législatif, et elle consacrait certains grands principes vraiment scientifiques et politiques.

On sait, du reste, ce qui est arrivé, quand ce système, plus ou moins remanié, a reparu dans les Chartes de 1814, de 1815 et de 1830; on a vu la bascule pencher tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, plutôt, à vrai dire, du côté du pouvoir monarchique et personnel, que de celui du pouvoir bourgeois et parlementaire, jusqu'à ce qu'enfin ceux qu'on appelait alors les *prolétaires*, lassés de tous ces jeux, se missent de la partie et brisassent violemment pouvoirs et bascule.

Lamennais, dans *Amschaspands et Darvands*, a très-bien fait toucher du doigt l'absurdité d'un tel régime. Je reproduis le morceau tout entier, car il n'a pas cessé d'être actuel :

« Finalement, quant aux trois pouvoirs qui le constituent, disent-ils, leur gouvernement n'est qu'une pure fiction, un sot mensonge, une plus dure tyrannie voilée par des mots, un expédient fiscal, une machine à pressurer le peuple qu'on dépouille d'une main, qu'on empoisonne de l'autre, et qui se laisse faire avec une docilité, une mansuétude bien digne assurément de cette race imbécile.

Je ne sache, Akoumann *, aucune invention que je fusse plus disposé à envier, que celle de ce système devant lequel les nations maintenant se prosternent à deux genoux, les mains jointes avec une dévote admiration. J'y trouve tout ce qui peut me plaire; il satisfait en moi et le penchant que nous tenons tous de notre nature commune et mon humeur particulière. Quoi de mieux?

* Akoumann est un Darvand, un esprit du mal; le dialogue est entre deux Darvands.

Qu'on me donne un peuple neuf, plein de vie, de séve, et, en moins d'un siècle de bonne active pratique de ce gouvernement pondéré, comme ils le nomment si plaisamment, je me charge d'en faire un peuple pourri. Mais la bêtise, mais la sottise, mais l'ineffable extravagance de cette absurdité colossale, est ce qui me charme par-dessus tout.

J'ai déjà touché ce point, revenons-y encore, car le sujet est inépuisable.

Çà, braves gens, parlez, expliquez-vous.... Vous vous êtes ennuyés, et je le conçois sans peine, de vos vieilles formes de société. Votre cervelle s'est mise en travail pour en chercher quelque autre : voyons, qu'avez-vous imaginé ?

— Oh ! pour cela, la plus ingénieuse, la plus fine, la plus noble chose du monde. Nous n'y mettons point de vanité, il convient d'être modeste, mais vous serez surpris. Individu ou corps, il n'y avait autrefois qu'une volonté, une seule qui commandât et fît la loi. De là le mal. Une seule volonté ! Nous l'avons divisée en trois, afin que chacun en eût sa part. N'est-ce pas là une idée ? N'en est-ce pas là une ?

— Une idée vraiment comme on n'en a guères.

— Quand nous disions que vous seriez surpris !

— Pas tant, pas tant, rien ne me surprend de vous. Mais continuons. Qui se ressemble s'assemble ; en supposant donc que la société se groupe tout entière autour de trois centres, chacun de ces centres aura un tiers de volonté ?

— Un tiers, ni plus ni moins. Autrement que deviendrait l'égalité ? On retomberait dans l'une des vieilles formes.

— Et ces trois tiers de volonté constitueront trois pouvoirs distincts ?

— Justement, vous y êtes.

— J'aime cette manière de vouloir à trois, elle est nouvelle, elle est singulière. Mais, bonnes gens, dites-moi, qu'en résultera-t-il ?

— L'équilibre entre les trois pouvoirs ; l'équilibre, remarquez bien, l'équilibre.

— Vous tenez donc beaucoup à l'équilibre ?

— Si nous y tenons !

— L'équilibre est sans doute quelque chose de superbe, mais....

— Ah ! l'équilibre !

— Rien de si beau, je l'avoue, de si désirable, de si admirable; cependant....

— L'équilibre !

— Il est vrai, cela dit tout. L'équilibre ! Gardez-le, mes amis, si vous pouvez, ce sera sagement fait. Toutefois, vos trois pouvoirs si bien équilibrés, que feront-ils ! L'équilibre, si je ne me trompe, c'est le repos. L'action commence à l'instant même où l'équilibre cesse, à cet instant-là seul. Votre gouvernement ne gouvernera donc qu'en violant, par cela même, sa loi fondamentale, en se détruisant lui-même en tant que conforme au droit. Vivant, ne lui demandez rien, n'en attendez rien; il faut pour agir, que d'abord il meure, pour fonctionner, qu'il se détraque. Cela ne laisse pas de me peiner un peu ; mais, comme vous l'observez si profondément, l'équilibre ! » (Lamennais, *Amschaspands et Darvands*. Lettre XXV, p. 142 et suiv. Pagnerre, éditeur, 1845.)

(43) « A voir combien les lettres de cachet sont multipliées, on penserait que la liberté des citoyens est de tous leurs biens le plus méprisable. Les chefs de l'administration, et nécessairement leurs commis, les intendants et par conséquent leurs subdélégués, les commandants de provinces et leurs préposés, le lieutenant de police qui ne peut être instruit que par des délateurs et des espions, c'est-à-dire par des témoins méprisables et suspects ; les grands qui ont déjà tant d'avantages sur les petits; ceux qui servent leurs passions, c'est-à-dire les êtres les plus vils; les riches qui ont à leur disposition le corrupteur universel; les évêques haineux et intolérants, puisqu'ils sont prêtres; les corps intrigants qui ont fait tant d'efforts pour se soustraire à la juridiction des magistrats et qui conservent soigneusement les dernières étincelles du fanatisme; tous ceux enfin qui ont quelque crédit et qui veulent être ridicules ou injustes ou vicieux impunément, puisent à l'intarissable source des lettres de cachet.

. . . . . .

« Ici, un ministre implacable venge un trait caustique, une épigramme, une chanson, punit une indiscrétion, un discours sur

lequel il est aisé de fonder une calomnie, peut-être un avis important qui a décelé ses fautes; il se défait d'un rival qu'il redoute. . . . . .
Là, une femme intrigante invoque l'autorité pour servir ses passions, ses haines, ses amours.

« Plus loin, un publicain aux mains destructives, soustrait à tous les yeux un infortuné qu'il ne saurait convaincre de fraude.
. . . . . .
Quand il ne peut égorger par des juges à ses gages, il étouffe par des ordres arbitraires qu'il achète. . . . . .

« Voyez-vous cet avide héritier, ce tuteur avare, ce débiteur puissant, qui chargent de crimes leurs malheureux pupilles, leurs concurrents incommodes, leurs créanciers importuns. Une lettre de cachet va les acquitter. . . . . .
Et ce père, que les philtres de l'amour et les poisons de la jalousie ont enivré, il se rend partie contre son enfant : une vile courtisane l'égare : il faut la venger : il faut assouvir ses fantaisies et prévenir ses craintes. . . . . .
Le malheureux jeune homme est chargé de fers, il est enseveli tout vivant dans un tombeau. . . . . .

« *O mes lecteurs! les noms des personnages manquent à ces tableaux; mais vous sentez qu'ils sont tracés d'après nature.* » (Mirabeau, *Les Lettres de cachet et les Prisons d'Etat*, première partie, chap. XI, p. 245 à 249. — Hambourg, MDCCLXXXII.)

(44) Oui, c'est ma foi comme c'est pour moi le résultat de trente années de méditations et d'études, un jour viendra où chaque homme pourra développer ses facultés à sa guise, et se dire maître de lui-même en face des autres, où tous les hommes se sentiront égaux dans le droit et frères par le cœur, et quand je parle des hommes, j'en parle sans distinction de sexe, non plus que de races ou de latitude, je parle de la femme comme de l'homme, je parle de l'habitant des zônes glacées comme de celui des contrées que brûle le soleil.

Mais ce jour est loin encore, loin au delà des horizons visibles. En attendant, *travaillons* — l'œil fixé sur cet idéal*!

* Certains de nos amis, parmi les anthropologistes, nient les *Droits de*

(45) On ne démontre pas l'évidence, et c'est cette fois que nos amis les anthropologistes auraient raison de nier qu'il y ait des droits de l'homme, si ces droits avaient pour base l'égalité de nature, c'est cette fois qu'ils pourraient nous opposer les nègres à crâne déprimé, le Boschiman et l'Australien.

Rien de plus intéressant, d'ailleurs, à ce point de vue, que l'*Histoire naturelle de l'homme* par Prichard, et il serait grand temps que les politiques cessassent, eux aussi, de se cantonner dans un coin de la science et se missent à étudier ceux qui pourraient les renseigner *.

(46) Dispensez l'éducation et l'instruction comme elles doivent l'être, c'est-à-dire en conformité avec la nature des individus,

l'homme et, à cette expression qu'ils jugent mauvaise, voudraient que l'on substituât celle de *Droits des hommes*.

Ceux qui font cette critique et proposent ce changement sont frappés avant tout des différences qui existent entre les individus humains, du côté relatif dans ces individus; mais si nos amis allaient jusqu'au bout de leur idée, ce qu'ils devraient dire, c'est qu'il n'y a pas deux hommes pour lesquels existe le même droit, ce qu'ils devraient affirmer, c'est que, pour chaque homme, il y a un droit propre.

Nos amis ne prennent pas garde, bien regrettable inattention! que, sous les différences individuelles, gît un fonds commun de facultés, de nature, et partant de droits qui relie tous les hommes, et que, sans faire tort aux différences individuelles, tout au contraire en les aidant à se développer dans ce qu'elles ont de plus élevé et de meilleur, ce fonds — le vrai fonds de l'Humanité et son *titre* — tend à s'accroître indéfiniment.

J'ignore si le monogénisme physiologique et initial des Linné, des Lamarck, des Cuvier et du savant M. de Quatrefages (V. son livre, riche de tant d'érudition, *L'Espèce humaine*), est fondé sur les faits, mais ce que j'affirme, c'est le monogénisme moral et progressif de l'Humanité.

* L'*Histoire naturelle de l'homme* de J. C. Prichard, traduite par le docteur F. A. Roulin, Paris, J. B. Baillière, 1843, contient les recherches faites par l'auteur sur l'influence des agents physiques et moraux considérés comme causes des variétés qui distinguent entre elles les différentes races humaines.

Ce livre renferme, au point de vue zoologique surtout, de graves erreurs; Prichard avait un parti pris, il avait pour objectif de démontrer l'unité de l'espèce humaine, ce qui, à mes yeux, est une opinion fausse; néanmoins son ouvrage conserve une importance capitale; il devrait être sur la table de travail de tout homme qui écrit ou qui pense sur la politique.

Pour les rectifications au point de vue anthropologique, v. en particulier la collection des *Bulletins de la Société d'anthropologie* de Paris et les *Mémoires d'anthropologie* du docteur Paul Broca.

quelque égalisées que soient d'ailleurs les conditions, et demeurez sûrs que, dans les divers individus humains, surgiront de l'un à l'autre les aptitudes les plus diverses et les plus fécondes.

Quelle grandiose symphonie engendrerait alors le jeu des facultés de l'Humanité prise en masse !

(47) Ce philosophe est M. Jules Simon. Nous avons rapporté plus haut, p. 48, note 27, 1re partie, son opinion textuelle sur ce grave point.

(48) Et nous vivons sur cette naïveté, et c'est d'elle que sont faites, dans la politique du jour, toutes nos affirmations et toutes nos critiques. Étonnez-vous encore une fois que, quand on invoque la souveraineté du nombre, on soit condamné à la subir, et que la liberté soit lente à venir !

Quant à la définition de Montesquieu, j'ai dit (*Manuel de Droit civil*, t. I, Intr., p. III-IV), et j'ai lieu de répéter ici qu'elle a soustrait pour toujours la notion de la loi à l'empire de l'arbitraire.

Hommes de ce temps, songez-y et entendez-le, si vous pouvez !

(49) Quant aux modes de constatation, comment pourrait-on croire que le suffrage universel en soit le meilleur !

Même avec ses annexes nécessaires, vaste organisation de l'enseignement, liberté de la presse et liberté de réunion sans limites, le suffrage universel n'est vraiment apte qu'à décider les questions d'hommes et de choses, non celles d'idées.

V. sur le rôle du suffrage universel ma brochure intitulée : *La République et la Contre-Révolution*, p. 26 et suiv.

(50) Ce système, c'est celui de l'Inde ancienne aux temps de la domination des Brahmanes, c'est celui de la Chine, — et nous aussi, gens d'Occident, nous sommes tous aussi de ce chef, depuis des siècles, plus ou moins Hindous ou Chinois.

Quand certains hommes ont la puissance, à l'exclusion d'autres hommes, ils seraient des dieux s'ils ne s'en servaient pas d'abord pour eux.

(51) C'est là l'invariable conclusion de tout ce que j'ai pu écrire dans l'ordre politique ou social.

(52) Qu'a produit le suffrage universel sous le second Empire ? La plus honteuse abdication du droit de l'individu pendant dix-

huit ans ! Et en cette année 1877, malgré le suffrage universel, l'avenir en France, hélas ! est bien troublé !

(53) Pauvre Jean-Jacques, pauvre grand esprit qui devinais et ne savais pas, tu n'as vu qu'une demi-vérité, et, pour nos générations, cette demi-vérité est devenue un poison.

La souveraineté du peuple s'est substituée à la souveraineté des rois et elle nous a ramenés à la souveraineté du *césarisme*.

(54) Dans ma brochure *La République et la Contre-Révolution*, p. 28-30, j'ai examiné les conditions indispensables pour que le suffrage universel présente au moins certaines garanties ; ces conditions, je les ai ramenées à quatre :

1° Diffusion la plus large possible de l'instruction, purgée d'ailleurs de toute idée religieuse ;

2° Liberté absolue de la presse et élévation de son niveau, la presse comprenant qu'elle doit concourir le plus qu'elle peut, dans sa sphère, à l'éducation des masses ;

3° Affranchissement de la commune et développement de son autonomie ;

4° Abolition de la misère.

J'ai conclu ainsi, page 32 : « Idéalement, le domaine du suffrage universel serait le point mathématique, et de même que, selon la profonde parole de Destutt de Tracy : « les gouverne- « ments sont des ulcères qu'il faut circonscrire le plus possi- « ble », de même le suffrage universel est un mal dont le régime républicain ne guérira jamais sans doute, mais dont il faut aussi chercher à restreindre le domaine le plus possible. »

N'est-il pas particulièrement déplorable aujourd'hui que le suffrage universel mette le gouvernement aux mains de gens qui sont loin de se douter de leur immense pouvoir (je veux parler des paysans) et qui forment la partie la moins éclairée de la nation ?

(55) A mesure aussi que l'on avancera, on simplifiera de plus en plus le mécanisme gouvernemental ; on réduira de plus en plus le gouvernement à son vrai rôle, celui d'une simple agence.

Par là, sera considérablement diminué le nombre des fonctions publiques, et, par là, ces fonctions cesseront-elles d'être l'objet des convoitises d'une foule de gens qui, au lieu de se charger

eux-mêmes de leur destinée, n'ont cure que d'en charger la société pour eux !

Alors, au siége de l'agence centrale, il y aura quatre grands commissariats :

Celui de l'enseignement public ;

Celui du travail national ;

Celui des finances ;

Celui des relations internationales.

Et ce sera tout.

Les préfets seront nommés par les départements, les sous-préfets seront supprimés !.... O jeunes fils déclassés de la bourgeoisie, que deviendrez-vous ? Vous deviendrez des hommes, au lieu d'être des inutilités, souvent des perversités ; — vous travaillerez !

(56) Un grand génie mauvais, ces deux mots accouplés forment un contre-sens, car un homme d'un grand génie ne peut manquer d'apercevoir le lien qui rattache le bien au vrai.

Quant à la vertu, il est temps d'attribuer à ce mot un sens exact et si le dernier des Brutus eût su le faire, il ne se serait pas écrié :

« Vertu, tu n'es qu'un mot ! »

Bentham fait consister la vertu dans le bonheur (*Déontologie*, t. I, p. 171), il se trompe, comme se sont trompés les auteurs de notre Déclaration des droits en disant (art. Ier) que le but de la société est le bonheur commun.

La vertu, c'est l'affranchissement le plus complet possible et la possession la plus pleine possible de soi-même. (Voy., au surplus, J. Bentham, *Déontologie*, pour la critique du mot VERTU.)

(57) Je ne crois pas au Droit *pur*, je ne crois pas à l'Économie *pure*, je crois à la science politique ou sociale qui, dans l'être humain, n'abolit rien et développe tout, et qui, des facultés affectives, fait comme le ciment du reste.

(V. ma lettre à Ch. Mismer, *Loi générale de l'évolution de l'humanité*, introduction au livre de l'*Autonomie de la personne humaine*, p. XIII.)

(58) Dans mon écrit sur la liberté d'enseignement, j'ai essayé de poser la question dans toute son ampleur et je l'ai fait en ces termes :

« J'appelle liberté d'enseignement un droit qui prime tous les droits, le droit le plus profond, le plus élevé, le plus personnel, le droit pour chaque homme de communiquer sa pensée aux autres hommes. Et, telle que je l'entends, la liberté d'enseignement ne doit pas être restreinte à certains modes ou à certaines formes ; j'appelle liberté d'enseignement tout aussi bien la liberté de la parole écrite que celle de la parole parlée, la liberté du livre, la liberté du journal tout aussi bien que celle de l'école et du discours sur la place publique.

« D'où vient la liberté d'enseignement? Je l'ai déjà dit : des profondeurs et des hauteurs de la nature humaine, et je vais maintenant prouver mon dire.

« L'homme aspire de toutes ses forces à la vérité, et, quand il croit l'avoir rencontrée, il aspire de toutes ses forces à la répandre ; — cela est dans l'ordre, — car ce qui, à nos propres yeux, nous fait le plus d'honneur, c'est notre intelligence, notre aptitude à connaître, et le trait le moins niable en chacun de nous, c'est notre sociabilité, ce besoin si vif qui nous empêche de pouvoir nous passer les uns des autres ; or, la vocation de l'intelligence est de chercher à pénétrer de plus en plus le secret des choses, et celle de la sociabilité, de tendre à unir de plus en plus ceux qu'elle rassemble dans la communauté des mêmes vues.

« Donc, le droit de propager ce que nous concevons comme la vérité, le droit d'enseigner est bien réellement inscrit aux entrailles de la nature humaine. Et, lorsque je dis le droit, je veux dire aussi le devoir ; car nous nous devons à nous-mêmes, nous devons aux autres d'accomplir la tâche à laquelle nous nous sentons propres ; nous nous devons à nous-mêmes et nous devons aux autres d'apporter notre part d'efforts à l'œuvre du progrès du monde.

« Par là, l'on voit que le droit d'enseigner implique un droit corrélatif, le droit à être enseigné, absolument comme le devoir d'enseigner implique à son tour le devoir de recevoir l'enseignement qui nous est offert ; et c'est ainsi que, vers quelque point que notre esprit se tourne, partout éclate l'admirable solidarité qui relie le monde moral, comme le monde physique.

« Telle est la prémisse de la grande thèse de la liberté d'enseignement ; telle est la conception la plus générale qui constitue,

sur ce chef, l'indication scientifique. » (V. *La Liberte d'enseignement*, par le professeur Émile Acollas, André Sagnier, Paris, 1873.)

(59) Il n'y a rien qui témoigne mieux de l'imbécillité politique de ce siècle que de ne pas voir, après notre dix-huitième siècle et après notre Révolution, tous les hommes éclairés des différents pays s'unir dans l'affirmation commune du droit pour chacun de manifester sa pensée ! Et dire que la libre Angleterre, dans un cas récent (procès de Mme Annie Besant et de M. Bradlaugh) *, vient de toucher elle-même à la liberté de la presse !

Là encore, je n'ai qu'à citer ce que j'ai écrit :

« O cœurs aveugles des hommes! Qu'ont donc les sociétés pour se guider? qu'ont-elles en dehors des intelligences associées de leurs divers membres? Tel, en outre, qui est muni sur un point, n'est-il pas au dépourvu sur un autre? Et au lieu d'inscrire au frontispice de toutes leurs institutions : NE TOUCHEZ PAS A LA

* Uu jury anglais vient de se déshonorer en condamnant ces deux vaillants écrivains, sous le prétexte mensonger qu'ils se proposaient de corrompre la morale du peuple, mais en réalité pour crime de libre-pensée.

Mme Annie Besant et M. Bradlaugh sont malthusiens; ils sont, de plus, l'un et l'autre anti-chrétiens et athées, et, comme ils estiment qu'il est bon que les hommes ne procréent pas plus d'enfants que leurs ressources ne leur permettent d'en nourrir; comme, d'autre part, ils reconnaissent aux pauvres comme aux riches le droit aux satisfactions légitimes, ils ont réédité une brochure, d'ailleurs assez médiocre (*Fruits of Philosophy, on Essay on the Population Question*) d'un médecin américain, le docteur Charles Knowlton, qui enseigne les moyens scientifiques de prévenir l'excès de population.

Là-dessus, grande rumeur! Tous les libertins du monde officiel et des classes élevées, qui n'ont pas besoin, quant à eux, des enseignements du docteur Knowlton, s'indignent hypocritement. Annie Besant et Bradlaugh payeront l'amende et iront en prison! Cela est dans l'ordre.

Pour moi, ce récit me donne l'occasion de m'expliquer sur des points graves, et j'en profite.

Comme mes deux amis d'Angleterre, dans l'état actuel du monde, je suis malthusien, en ce sens qu'en dépit des réfutations de Godwin, d'Everett, de Pierre Leroux, de Proudhon et de beaucoup d'autres, je tiens pour avéré qu'en général la population croît plus rapidement que les subsistances. Mais je n'érige pas cependant ce fait en loi, car il n'existe point, à mes yeux, de loi économique distincte de la loi morale, et comme il n'y a pas d'acte qui engage plus la responsabilité de l'individu que de procréer des enfants, c'est à l'individu de n'en procréer qu'autant qu'il se sent en mesure d'en assurer la subsistance.

PENSÉE, c'est contre la pensée que les hommes dirigent leurs armes les plus nombreuses ! » (*La Liberté d'enseignement*, v. la note prédédente.)

(60) C'est vers la fin du règne de Louis-Philippe que l'incapable homme d'État Guizot * prononça cette parole devant les électeurs censitaires et privilégiés de Lisieux.

En un seul trait, sans s'en douter, il avait fait la philosophie de l'histoire du gouvernement de juillet.

(61) Il faut être Ernest Renan, un homme perdu dans le très-petit culte de son très-petit *lui-même*, pour s'approprier des banalités telles que celle-ci :

« L'homme qui a passé par l'école n'en est pas plus heureux pour cela; il n'en est pas non plus meilleur; il perd par ces demi-connaissances le charme de la naïveté et n'acquiert pas le charme de la haute éducation....

« Convertir les uns après les autres, un à un, les deux milliards d'êtres humains qui peuplent la terre ! Y pense-t-on ? L'immense majorité des cerveaux humains est réfractaire aux vérités tant soit peu relevées. Les femmes, non-seulement ne sont pas faites pour de tels exercices, mais de tels exercices les enlèvent à leur vraie vocation, qui est d'être bonnes ou belles, ou les deux à la fois. »

Quelle pitié, et comme on comprend bien qu'en parlant de lui-même trois pages plus bas Renan écrive :

« Il nous a fallu quarante ans de réflexion (quarante ans, c'est beaucoup pour son âge, à moins qu'il n'ait commencé à réfléchir à huit ans), une vie occupée tout entière à penser, l'abandon de toute occupation, de tout souci, le sacrifice de notre fortune, presque de nos devoirs, pour arriver à quelques idées plus ou moins imparfaites (— ne craignez pas de faire de la modestie, Renan ! —) sur ces matières obscures. »

* Je dis *incapable*, et quelle preuve d'incapacité plus grande, en effet, peut fournir un homme d'État que celle qu'a fournie Guizot? Il a causé une révolution et amené la chute d'une dynastie par son refus d'élargir un peu la base du gouvernement en ajoutant aux électeurs censitaires à deux cents francs les *capacités*, comme on disait alors, et la seconde liste du jury, et par son opiniâtreté à rester quand même au pouvoir, lui, l'homme le plus impopulaire de France !

Si beaucoup ont oublié, moi je me souviens !

Eh bien ! si la matière eût été moins obscure pour lui, Renan eût compris que la parole : « *Savoir, c'est prévoir* » (Claude Bernard) est aussi vraie en morale qu'en physiologie, et, comme chacun, femmes y comprises, est apte à savoir dans une mesure plus ou moins large, chacun aussi, dans la même mesure, est apte à apprendre l'art de se conduire.

Et c'est pour cela qu'il faut prendre le contre-pied des *rêves* et de la conclusion de ce même auteur : « La solution démocratique est celle qui paraît avoir le moins de chances de se réaliser. »

(62) J'ai dit ailleurs, *Manuel de Droit civil*, t. II, p. 397, note 1, les gênes que, sur ce point, M. Édouard Laboulaye est d'avis d'apporter à la liberté d'association. (V. Édouard Laboulaye, *le Parti libéral, son programme et son avenir*, p. 51.)

(63) C'est une magistrature morale, réelle et profonde que le propriétaire exerce en disposant à titre gratuit de ses biens, et c'est là ce que j'ai entendu exprimer dans les lignes suivantes :

« Scientifiquement, la disposition à titre gratuit est appelée à remplir un admirable rôle ; c'est à elle qu'il appartient de combler le déficit de toutes les lois de propriété, de subvenir à toutes les inégalités de nature ou d'origine, de pallier toutes les iniquités du sort.

« La disposition à titre gratuit a pour titres la conscience et la fraternité humaines, et son vrai nom est réparation.

« Bien loin donc de fausser par nature les conditions du concours social, la disposition à titre gratuit est, au contraire, propre par nature à atténuer l'inégalité des conditions de ce concours.

« Voilà ce qui sera compris de mieux en mieux, à mesure que sera aussi comprise la loi de l'ordre nouveau, c'est-à-dire qu'on se persuadera qu'il est de l'intérêt de chacun que la meilleure fonction appartienne à la meilleure activité.

« Au surplus, la fortune une fois acquise, il faut bien de toute nécessité qu'elle se transmette gratuitement à la mort du propriétaire.

« Or, en écartant même l'idée capitale, c'est-à-dire celle du droit, il s'agirait de savoir s'il est préférable que cette transmission s'opère conformément à une règle qui ne peut tenir compte des cas

particuliers, ou selon l'indication, pour chaque cas, de la volonté du propriétaire.

« Cela reviendrait à rechercher où est la moindre chance d'erreur, entre l'aventure d'une induction fondée sur les faits les plus divers, et le choix éclairé de l'individu.

« Or, si l'on examinait les cas particuliers, il serait facile de se convaincre que le point de vue de l'utilité ne viendrait pas infirmer l'idée du Droit. » (V. *Manuel de Droit civil*, tome II, p. 372 et 373.)

A l'égard des *réserves* (réserve des descendants et réserve des ascendants) j'ai écrit dans le même ouvrage :

« D'autres antagonistes de la liberté de tester font de la réserve une institution morale et sociale ; ils argumentent du droit de l'enfant et du droit de l'ascendant.

« Nous avons expliqué, à plusieurs reprises, comment cette objection est empruntée à un ordre d'idées entièrement différent de celui auquel se rattache la réserve, et comment elle laisse entièrement intact le principe qu'elle se propose de tenir en échec.

« Le droit de l'enfant consiste dans une créance d'éducation qui, au point de vue d'une classification rationnelle des droits, occuperait incontestablement le premier rang, mais dont l'étendue et la durée sont délimitées par sa nature même.

« Le droit de l'ascendant consiste dans une créance éventuelle d'aliments, laquelle créance peut aussi appartenir à l'enfant.

« Entre ces deux droits et la réserve, la corrélation n'est qu'affaire de pure rencontre; car, tout point de genèse historique mis à part, la réserve présente plusieurs caractères qui la distinguent d'une manière radicale de la dette d'éducation et de la dette d'aliments. » (V. *Manuel de Droit civil*, tome I, p. 411 et 412. — Rapprocher tome I, p. 220; et tome III, p. 507, note 1.)

(64) V. *Manuel de Droit civil*, tome II, p. 27 et suivantes.

(65) Et c'était certes déjà bien facile! Est-ce que les découvertes de Copernic, de Képler, grand entre les plus grands, de Newton, n'avaient pas déjà relégué parmi les chimères l'astronomie mosaïque et chrétienne? « Or, je ne saurais trop le répéter, le Dix-huitième siècle et son metteur en œuvre, la Révolution

française, ont voulu affranchir l'homme, constituer l'autonomie de la personne humaine ; cet affranchissement, cette autonomie, par quoi doivent-ils commencer, sinon par la conscience? Est-ce que qui a la conscience dans l'homme n'a pas tout le reste? Est-ce que, si la conscience est *serve*, l'homme tout entier ne sera pas serf? « Il faut d'abord déchristianiser la Révolution », disait profondément Mirabeau : mot pas assez compris, mot trop oublié. » La croyance, en effet, c'est le vieux levain de toutes les tyrannies, de toutes les servitudes ; l'homme comble par la croyance le déficit de sa science, et il courbe la tête, parce qu'il a d'abord courbé sa raison ; or, l'autonomie de la personne humaine c'est la raison s'affirmant, c'est l'homme se redressant. Donc, c'est le refoulement de la croyance, c'est le monde de plus en plus ménagé à la science.

« Et que sera-ce donc, si non-seulement l'on ne déchristianise pas, mais si l'État lui-même se mêle d'organiser la religion? Alors, en vain le mécanisme politique favorisera-t-il l'essor de la liberté ; en vain, le gouvernement sera-t-il républicain de nom et de forme, en vain aurez-vous une série d'autonomies échelonnées à tous les degrés de la pyramide sociale, c'est la première de toutes qui vous manquera, et, dans votre agencement politique, où vous chercherez des hommes, vous ne trouverez que des automates.

« Donc, bien loin de dépasser le but, l'idée du Dix-huitième siècle la Constitution de 93 ne l'avait pas même atteint. » (Émile Acollas. *La République et la Contre-Révolution*, Genève et Bruxelles, 1871, p. 16).

(66) V. ce que j'ai dit à ce sujet, *suprà* p. 140 et note 27 de la seconde partie.

(67) N'est-ce pas encore l'évidence même, et n'est-il pas contraire à toute raison de prétendre qu'une fois que le mandant a choisi son mandataire, ce n'est plus dans le mandant que le droit réside et qu'il a passé au mandataire pour tout le temps que doit durer le mandat?

Voilà pourtant la thèse que soutiennent certaines gens réputés de nos jours pour leur savoir et pour leur libéralisme ! Le mandant se destituant lui-même, pour un temps, en élisant son mandataire !

« C'est une fiction », s'écrient les théoriciens de ce beau système ! Cela, non, sots — ou tartufes — c'est une confiscation !

(68) « Entre toutes les pratiques qu'admet l'empirisme contemporain, — écrivais-je, il y a six ans, au journal le *Radical*, je n'en sais aucune qui, pour la déraison, égale l'irrévocabilité du mandat législatif et plus généralement du mandat politique. Conçoit-on, en effet qu'un mandat soit irrévocable? Conçoit-on que le mandataire, l'homme qui en représente un autre, paralyse le droit de cet autre, et absorbe le droit de cet autre? Concevrait-on cela dans les rapports civils? Concevrait-on dans les mêmes rapports que le mandant n'eût pas le droit de destituer son mandataire, que le mandant en fût réduit à pétitionner auprès de son mandataire, pour prier ce dernier de vouloir bien se démettre !

« Et l'art politique actuel en est là !....

« Que si l'on veut enfin sortir de ces errements absurdes et de ces fantaisies burlesques, que si l'on veut enfin donner à la politique la raison pour guide, et pour but la réalisation de la justice, que si l'on veut enfin élever la politique à l'état de science, il est temps de vivifier la politique par des principes ; il est temps, dans l'ordre où nous sommes, d'organiser la révocabilité permanente de l'élu par les électeurs.

« On agite la question du mandat impératif et on semble entendre que le mandat impératif est le mandat précisé par antithèse au mandat non précisé.

« Erreur capitale et bien propre à amener de nouvelles déceptions ! Sans doute, il peut être excellent que l'électeur précise, détaille, articule les différents chefs des pouvoirs qu'il se propose de déléguer ; sans doute encore, c'est de la part du candidat un singulier manque de sens de résister à ce que cette détermination ait lieu , et quand, pour s'y refuser, le candidat met en avant le souci de sa dignité, oublie-t-il donc que la dignité a son centre dans la conscience, oublie-t-il ou ignore-t-il que, du côté de la conscience, il ne saurait être touché de susceptibilités trop vives, lorsqu'il examine s'il traduit par ses actes la volonté de son mandant?

« Toutefois, qu'on se le dise, précisé ou non, le mandat ne saurait être effectivement impératif, si le mandant n'a pas en ses

mains le moyen de faire valoir son commandement, si la sanction manque à ce commandement, si le mandat n'est pas révocable. »

C'est encore ce que je répétais en 1876 devant les électeurs du VIe arrondissement de Paris : « On a beaucoup parlé, et depuis bien longtemps, du mandat *impératif* et on a entendu désigner par là un mandat qui préciserait au représentant les points principaux de la volonté de ses mandants. Mais ce mandat-là n'a d'impératif que le nom, car il lui manque la sanction. Presque superflu avec les consciences honnêtes, il sera toujours un rempart impuissant contre les convoitises et contre les cupidités des cœurs déshonnêtes. Voulez-vous, citoyens, un mandat vraiment impératif? Voulez-vous un système vraiment représentatif? Introduisez dans le mandat politique ce qui est la règle du mandat civil : il n'y a pas deux vérités et deux droits! Rendez le mandat politique révocable d'une manière permanente! Ainsi serez-vous assurés, et seulement ainsi le serez-vous, que votre mandataire exécutera toujours scrupuleusement vos volontés, ou que du moins toujours il sera placé sous votre main. » (*Discours prononcé au Gymnase Pascaud, le* 8 *février* 1876.)

V. aussi *Manuel de Droit civil*, t. III, 3e édit., p. 540 et notes 1 et 2.

(69) Et je n'hésite pas à appliquer la *rétroactivité* qui est le vrai principe du Droit.

Or, il m'est facile de justifier cette application particulière :

« Ce que nos ignorantes civilisations nomment, en effet, le coupable, n'est qu'un être dont une *cause naturelle* ou le *manque d'éducation* a arrêté le développement et déformé les organes ; et, quant au système pénal, ce qu'il n'est pas, mais ce qu'il devrait être, *ce qu'il devrait être essentiellement*, *exclusivement*, c'est un procédé de guérison, d'amélioration physique et morale de l'individu qui est sorti de la règle et qui a porté atteinte au droit des autres. Or, n'est-il pas évident que si l'on perfectionne le procédé de guérison, d'amélioration, ce n'est pas seulement un droit, c'est aussi un devoir étroit de l'appliquer le plus vite possible à tous ceux que leurs agissements ont signalés comme y devant être soumis? » (V. *Manuel de Droit civil*, t. III, 3e édit., p. 947. — V. aussi ce qui suit, commentaire de l'art. 15).

Quant à la question générale de la rétroactivité ou de la non-rétroactivité des lois, je l'ai traitée *in extenso*, *Manuel de Droit civil*, t. III, 3e édit., p. 937 et suiv.

(70) Sur notre impuissance à atteindre jamais l'absolu, v. *suprà*, 362, *Discours préliminaire*, note 9.

(71) Je crois avoir démontré au sujet du droit de l'enfant que l'idée d'autonomie de la personne humaine est l'expression la plus haute, la plus large et la meilleure non-seulement de la justice telle que la conçoit notre temps, mais aussi de l'utilité sociale; or, dans la science vraie, ce qui est exact pour un cas l'est nécessairement pour tous ceux de même sorte, et de la démonstration que j'ai faite pour le droit de l'enfant, je suis fondé à conclure à toute question de droit touchant l'homme (v. *le Droit de l'enfant, l'enfant né hors mariage*, chap. III. DÉMONSTRATION PAR LE POINT DE VUE DE L'UTILE.)

Du reste, les Physiocrates assignaient aussi, comme on le sait, l'idée de la liberté individuelle pour base à l'utilité sociale.

Et de nos jours, John Stuart Mill, dans ses *Principes d'économie politique*, Charles Dunoyer, dans sa *Liberté du travail*, Frédéric Bastiat, dans presque toutes ses œuvres, Émile de Girardin, dans ses *Questions de mon temps*, ont porté en faveur de cette même thèse le témoignage le plus décisif et le plus éclatant.

Qu'on s'achemine donc sans cesse vers ce but complet de la science politique, à savoir la réalisation de l'autonomie de l'individu humain, et alors, quand chaque homme poursuivra le développement le plus absolu possible des énergies qu'il recèle en lui, quand chacun, s'abandonnant à la force vivifiante de son esprit, évoluera librement, quelle efflorescence des sciences, des arts, de l'industrie, n'est-il pas légitime de prédire! (V. ma *Loi générale de l'évolution de l'humanité*, Introduction au livre de l'*Autonomie de la personne humaine*.)

(72) Il n'y a que les fortes têtes des éclectiques pour comprendre la possibilité de ces deux boussoles. On se rappelle le jour où le philosophe Vacherot monta à la tribune du Corps législatif (1871), et tint un langage qui se résumait à peu près en ces termes : Je suis convaincu qu'au point de vue du droit il n'appartient pas à la France de céder à l'Allemagne un

pouce de son territoire et un seul de ses habitants ; mais l'utilité sociale exige que nous cédions l'Alsace et la Lorraine tout entière et quinze cent mille de nos compatriotes avec, je propose donc (l'orateur s'attendrit) qu'on les cède.

M. Vacherot, on le voit, n'est pas non plus de l'école de Corneille.

Quant aux positivistes et à certains économistes, comme l'idée du juste les gêne, ils s'en débarrassent en la niant.

C'est bien plus commode que d'en chercher l'idée !

(73) Et ce n'est pas là une décision de sentiment, c'est une décision de raison et de logique.

Nul autant que moi n'a insisté sur l'inviolabilité de la propriété; mais entre le mal de violer dans un individu sa personnalité dans ce qui, après tout, ne lui est qu'extérieur, et le mal de laisser mourir un homme, non, non, je n'hésite pas !

Et, en dépit de tous les Codes, aucun jury, dans de telles circonstances, n'hésiterait plus que moi.

Arrangez-vous, sociétés, pour qu'il n'y ait pas d'enfants ni d'hommes qui meurent de faim !

(74) Le système des libérations préparatoires ou provisoires correspond, sur ce point, à la meilleure idée de justice et d'utilité sociale. C'est ce qu'a fort bien compris et exposé M. Bonneville de Marsangy, qui est cependant loin d'avoir en matière pénale les idées que je préconise. (Bonneville de Marsangy, *De l'Amélioration de la loi criminelle*, chap. XXIV, p. 593 et suiv.) Il est du reste évident que, pour produire les résultats dont il est susceptible, ce système supposerait des milieux sociaux favorables à la correction et à la réhabilitation morale, c'est-à-dire fort différents de ceux où nous nous agitons.

Ce système du reste, à ma connaissance, n'a encore été pratiqué nulle part sur une large échelle. La Bavière l'a inscrit dans son code criminel et, en 1847, lord Grey, ministre des colonies, avait annoncé que le gouvernement anglais désirait l'introduire dans sa législation pénitentiaire.

(75) V. *Manuel de Droit civil*, t. I, p. 569 et suiv.

(76) Madame Clémence Royer a écrit avec un grand savoir et une haute raison :

« Ce que nous connaissons des peuples sauvages et antéhistoriques nous oblige, d'ailleurs, d'admettre des conclusions tout opposées à celles de Rousseau : c'est que plus on recule dans le passé, plus on voit l'homme manifester des passions féroces et dégradantes. Rousseau avait pour excuse qu'il présumait que l'homme avait été créé heureux; or, que l'homme, créé heureux, fût doux et bon, c'eût été tout naturel. Nul être vivant ne fait le mal sans une passion qui l'y sollicite, et toute passion a pour origine un intérêt froissé, un besoin non satisfait. Mais aujourd'hui, en face de faits tout contraires, nous sommes obligés d'admettre que si un âge d'or, un Éden peut exister pour nous, c'est devant nous qu'il faut le placer, c'est dans l'avenir qu'il faut l'attendre. Car derrière nous, avant notre âge d'argent, encore si complétement dominé de fatalités douloureuses, nous ne trouvons qu'un âge de fer, témoin de luttes sanglantes sans fin, précédé d'un âge d'airain qui n'a marqué sa trace que par des débris d'armes mêlés à des débris d'incendie; et au delà, plus loin encore dans le passé profond, nous apparaît un âge de pierre d'une incommensurable durée et pendant lequel l'homme, armé de silex tranchants, passait sa vie à lutter contre l'homme, contre les animaux et contre les éléments. . . . . .

. . . . . .

Si donc nous cherchons à évoquer l'image de ce premier ancêtre de la race humaine et de son état moral et social, nous sommes couduits à nous le représenter sous les traits d'un animal anthropomorphe déjà savamment, puissamment et même harmonieusement constitué, de grande taille, peut-être de noble, mais surtout de féroce aspect, et menaçant avant d'être menacé. Son courage est indomptable ; il défie la douleur et la provoque même pour prouver à tous comme il sait la supporter; et, dans peu, il se couvrira volontairement le corps de cicatrices, dont il se fera gloire comme d'une parure et d'un signe de noblesse. » (Madame Clémence Royer, *Origine de l'homme et des sociétés*, p. 209, 210, 212 et 213. Paris, Victor Masson et Guillaumin, 1874. — V., au surplus, tout le chap. VII, intitulé : *Caractère moral de l'homme primitif.*)

(77) Le présent est fait non-seulement des idées nouvelles qu'il

élabore et qu'il arrive à formuler (c'est la couche supérieure, mais la moins épaisse); au-dessous, d'une couche plus profonde, mais bien mince encore d'idées vraies qu'il a recueillies du passé; enfin et surtout d'un amas de préjugés, de superstitions, de mensonges qu'il fabrique lui-même ou qu'il puise dans les traditions de tous les âges.

L'Humanité porte un boulet à chaque main et à chaque pied, et voilà pourquoi elle avance si péniblement!

(78) J'ai examiné et traité ce point dans mon *Manuel de Droit civil*, tome II, p. 13 et suivantes :

« L'âpre revendication de Jean-Jacques Rousseau, ai-je écrit, contre *le premier qui s'avisa d'enclore un terrain et qui dit : ceci est à moi, nous paraît fondée, si le premier qui a enclos un terrain s'est borné à l'enclore;* nous la rejetons, au contraire, s'il a cultivé le terrain et s'il l'a rendu productif. »

Et voici ma conclusion :

« L'occupation n'a donc de valeur juridique que tout autant qu'il y a eu *travail*, c'est à dire *effort personnel.* »

J'ai réfuté au même lieu la théorie de Kant sur l'occupation (note 1 de la page 14.)

(79). « Dans toutes les branches professionnelles, constate Mommsen, les métiers s'exerçaient généralement par des hommes de condition servile. Les prêteurs et banquiers avaient sur les points les plus éloignés où s'étendaient leurs affaires des comptoirs et des succursales dirigés par leurs esclaves et leurs affranchis. Des esclaves et des affranchis, placés dans tous les bureaux de recette, percevaient les taxes de douanes affermées par l'État aux compagnies.

« L'entrepreneur de constructions s'achetait des esclaves architectes; l'entrepreneur de spectacles et de combats de gladiateurs, agissant pour le compte de celui qui donnait ces jeux, marchandait ou organisait en conséquence sa troupe d'esclaves artistes dramatiques ou sa bande de combattants. Le marchand à son tour avait sur ses vaisseaux des esclaves et des affranchis auxquels il confiait la conduite de ses marchandises; il les préparait de même à ses opérations de gros et de détail. Enfin c'étaient encore des esclaves qui travaillaient exclusivement dans les

mines et les fabriques, nous n'avons pas besoin de le rappeler. »

« Rien de plus triste que leur condition à tous,» ajoute Mommsen, — et Mommsen est un panégyriste!

(V. L'*Histoire romaine* de cet auteur, tr. Alexandre, tome IV, p. 135.)

(80) « Les roturiers. Ah! me dis-je, c'est un terrier d'hommes libres, et voici les plus honorables, les rupteurs, *rupturarii*, ces rompeurs de terre, ces défricheurs, qui ont changé les terres inertes, les sauvages friches en sillons de beau froment. » (Alexis Monteil*, *Histoire des Français des divers états*, p. 107, ouvrage d'une érudition si exceptionnelle, rempli de documents et de renseignements si curieux, que tant de gens pillent et que bien peu citent. »)

(81) Synthèse, synthèse en tous ordres, c'est ce que nous ne savons plus faire, et c'est cette ignorance ou cette impuissance qui nous perd!

(V. *suprà*, les divers éléments de la science politique, — aussi ma *Loi de l'évolution générale de l'humanité*, introduction au livre de l'*Autonomie de la personne humaine*, p. XII.)

(82) Pour arriver à ces résultats, nul besoin du communisme autoritaire, ni du collectivisme nébuleux, qui ne sait s'il est autoritaire ou libéral.

La recette est simple : suivre le grand courant de la civilisation dans son développement progressif; amener l'ère du libre essor des facultés individuelles!

(83) J'ai effleuré la question du crédit personnel (*Manuel de Droit civil*, tome III, pp. 451 texte et note 2, 490).

V. aussi A. Cieszkowski, *Le crédit et la circulation*.

(84) C'est ce que proposait M. Louis Blanc en 1848.

Pour M. Louis Blanc, il doit en effet exister, au moins à titre transitoire, une organisation de la production par l'État et une organisation du crédit par l'État.

Et veut-on savoir en quelle conception politique ou sociale se

* Ducange, au mot RUMPERE, *rupturarii*.

résume finalement l'idéal de M. Louis Blanc, écoutons-le lui-même :

« Je voudrais une organisation sociale où l'État (M. Louis Blanc veut dire le gouvernement) ne serait qu'une réunion d'hommes dévoués et intelligents, librement choisis par leurs égaux pour jouer à l'égard de la société le rôle que, dans l'organisme humain, la tête joue à l'égard du corps. »

Mais moi, qui ne serai peut-être pas de la tête, je réclame.

Bon à mettre avec les théories de Jean-Jacques, de Hegel, de Comte, de Renan, et finalement du tzar de toutes les Russies et de M. de Bismarck!

(85) On sait notamment que la Convention avait enfermé dans les limites les plus strictes et placé sous la réglementation la plus tyrannique, le droit pour le propriétaire de disposer à titre gratuit (L. du 17 nivôse an II).

C'est au droit romain et à ses légistes, imbus des pauvres doctrines de Pothier, que la grande Assemblée fut redevable de telles erreurs.

Pour les développements, v. *Manuel de Droit civil*, tome II, pp. 32, 377, 415 et 731.

(86) V. d'ailleurs, notre exposé philosophique sur le Contrat de louage. (*Manuel de Droit civil*, tome III, 3e édit., p. 343 et suivantes.)

(87) Voici quelques documents sur le nombre des esclaves à Athènes et à Rome, en particulier sur le nombre de ceux qui étaient attachés au service de la personne.

D'abord, en ce qui concerne Athènes, un des meilleurs documents est le recensement fait au temps de Démétrius de Phalère; or, M. Wallon, discutant les chiffres donnés par Athénée comme résultat de ce recensement, évalue le nombre des esclaves mâles employés au service intérieur à 40 000, et celui des femmes esclaves occupées aux mêmes travaux à 30 000. Dix mille autres étaient réclamés par les soins divers des fermes, des fabriques ou du petit commerce.

Voici le tableau général des évaluations de M. Wallon :

Esclaves domestiques.....	40 000
Esclaves agricoles.....	35 000
Esclaves des mines.....	10 000
Esclaves employés dans l'industrie, le commerce et la navigation.....	90 000
Enfants au-dessous de 12 ans pour 40 000 femmes.....	20 000
Vieillards au-dessus de 70 ans.....	6 000
Total.....	201 000

La population libre qui comprenait 30 000 familles se décomposait ainsi qu'il suit : Athéniens, 67 000; Mélèques (étrangers admis à la jouissance des droits civils), 40 000. (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1re partie, t. I, chap. VIII, p. 245-263, 254-255.)

Quant à Rome, le même auteur (M. Wallon) estime, d'après le recensement des forces militaires de toute l'Italie puisé dans Polybe, qu'à l'époque de la seconde guerre punique, bien que le nombre des esclaves tendît déjà beaucoup à s'accroître, la population servile était encore loin d'égaler, à ce moment, la population libre.

En revanche, quand, vers le temps du premier consulat de Pompée, tous les alliés italiens ayant été admis à se faire inscrire dans la cité, la population libre fut descendue à 1 600 000 habitants, M. Wallon pense que le chiffre de la population esclave lui fit, pour le moins, équilibre. (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, t. II, ch. III.)

Et les constatations de Mommsen corroborent et amplifient même celles de M. Wallon. « Jamais grande ville autant que Rome, écrit Mommsen, ne fut pauvre en moyens d'alimentation : les importations réelles, les métiers exercés par la domesticité esclave, y faisaient d'abord l'industrie libre impossible. L'esclavage, lèpre mortelle de la cité antique, entraîne partout des suites funestes : à Rome le mal dépassait tout ce qui s'était vu ailleurs. Nulle part dans le monde, pareilles bandes d'esclaves, remplissant les palais de ville des grandes familles ou des opulents parvenus. Nulle part ailleurs, pareil assemblage de foules serviles, récep-

tacle des peuples des trois continents : Syriens, Phrygiens, et autres semi-Hellènes, se coudoyant avec les Lybiens et les Maures, Gètes et Ibères, mélangés avec les Gaulois et les Germains dont le flot allait grossissant. » (E. Mommsen, *Histoire romaine*, traduite par C. A. Alexandre, t. VIII, liv. V, ch. XI, p. 110 et 111. V., au surplus, Bœckh, tr. Laligant, *Économie politique des Athéniens*, et Dureau de la Malle, *Economie politique des Romains*.)

Pour le moyen âge, je me contenterai de citer les deux passages suivants, l'un puisé dans les prolégomènes du *Polyptyque* de l'abbé Irminon par le savant Guérard, l'autre extrait de l'Histoire d'Alexis Monteil.

Voici, d'abord, le passage de Guérard :

« Que les esclaves aient été fort nombreux chez les Romains et que les personnes de condition servile ne l'aient pas été moins dans le moyen âge, c'est ce qui résulte des recherches de plusieurs écrivains, tels que Pignorius, Potgiesser, Gibbon, William Blair et Mlle de Lézardière. Je ne rentrerai pas dans les détails qu'ils nous donnent et qui prouvent que les gens riches possédaient jusqu'à 2000, 4000 et 8000 esclaves ou serfs, et davantage; je me bornerai, en renvoyant à leurs ouvrages, à présenter les renseignements nouveaux que fournit notre *Polyptyque* sur le nombre des serfs, » etc. (*Polyptyque* de l'abbé Irminon, tome I, p. 358.)

Monteil, de son côté, a écrit :

« Combien y avait-il de serfs sous Charles-le-Chauve? J'étais encore clérichon comme toi quand je fis cette question à notre provincial, rempli de science et de bonté. Il me répondit : « Durant la décadence du grand empire de Charlemagne, tout ou à peu près était serf dans les villages, dominés par les châteaux qui appartenaient aux forts et puissants. Tu me fais aujourd'hui, à moi, devenu provincial, la même question pour notre temps présent. Je crois pouvoir te répondre qu'il y a maintenant en France les trois quarts d'hommes libres, et à peine un quart d'hommes serfs. Et pour que sur la terre, du moins en Europe, du moins en France, ce quart soit devenu libre, je ne donne pas au temps pour plus de trois ou quatre siècles. » (Alexis Monteil, *Histoire des Français des divers états*, t. I, p. 110-111.)

Que l'on groupe maintenant toutes ces données et qu'on en compare les résultats avec le nombre de nos domestiques actuels qui ne forment pas plus de la 37e partie de la population générale*, et l'on se convaincra sans peine de la diminution graduelle du nombre des individus appelés à rendre des services personnels.

(88) V. *Manuel de Droit civil*, tome I, p. 575 et 576, et note 1, p. 575.)

(89) « La valeur des dîmes perçues en France a été estimée officiellement en 1789 à la somme de cent trente-trois millions et de cent vingt-trois millions de livres, si l'on en distingue dix millions de dîmes *inféodées*. Cela ferait aujourd'hui au moins deux cent cinquante millions de francs. Arthur Young dit qu'alors ce n'était guère à plus du douzième qu'il fallait porter le chiffre moyen de la perception des dîmes ; il ajoute que les cultures nouvelles n'y étaient pas assujetties, par exemple, les pommes de terre, les grandes plantations de choux, les ensemencements de trèfle ; mais aussi le clergé s'opposait-il de toutes ses forces à ce que les cultures fussent changées et voulait-il faire condamner à l'immobilité le travail et les récoltes des champs. Là où il avait droit de lever la dîme du seigle, il fallait faire du seigle indéfiniment ; là où il avait droit de la lever sur le blé, il fallait faire du blé, et en faire toujours, ou laisser le sol en jachère, sinon les assignations ne tardaient pas. Quelle agriculture que celle qui subissait de telles entraves ! » (Paul Boiteau,

* Je dois ce chiffre à l'obligeance de mon excellent collègue à la Société d'économie politique, M. Maurice Block, si compétent en cette matière ; voici la note qu'il m'a communiquée :

D'après le dénombrement de 1872, le nombre des domestiques est, en France, de :

	289 059	domestiques hommes
	666 157	— femmes
Total.....	955 216	

Ce nombre total a été formé par l'addition de 57 nombres particuliers, le document officiel se bornant à indiquer combien de domestiques sont attachés à chaque profession ou classe sociale.

Il y a d'ailleurs, ce semble, un léger excès dans cette évaluation ; on y a sans doute compris quelques ouvriers.

Dictionnaire général de la politique, par Maurice Block, au mot DÎME.)

(90) L'idée de l'impôt unique sur le revenu a été présentée pour la première fois, comme chacun sait et comme je le rappelle à la page suivante, par le maréchal de Vauban, « le plus honnête homme du royaume », a dit Saint-Simon; il eût pu ajouter, *l'un des plus éclairés*, quoi qu'en ait pensé Voltaire.

Le fond du livre de Vauban est d'une simplicité si grande et d'une vérité si lumineuse, que, si l'on ne savait combien le moindre progrès est lent à accomplir, dès le moment qu'il touche à des préjugés et à des intérêts multiples, on ne saurait assez s'étonner qu'à un intervalle de plus d'un siècle et demi on en soit encore à discuter la question de la base légitime de l'impôt.

Cette base est depuis longtemps trouvée **.

* A l'époque où parut le livre de Vauban (1707), *La dixme royale*, le règne du Roi-Soleil touchait à sa fin, la misère avait gagné toutes les classes, et dans le *menu* peuple, comme l'on s'exprimait alors, elle avait atteint le comble.

Vauban écrivait : « Par toutes les recherches que j'ai pu faire, depuis plusieurs années que je m'y applique, j'ai fort bien remarqué que, dans ces derniers temps, près de la dixième partie du peuple est réduite à la mendicité et mendie effectivement; que des neuf autres parties, il y en a cinq qui ne sont pas en état de faire l'aumône à celle-là, parce qu'eux-mêmes sont réduits, à très-peu de chose près, à cette malheureuse condition; que des quatre autres parties qui restent, les trois sont fort malaisées et embarrassées de dettes et de procès; et que dans la dixième, où je mets tous les gens d'épée, de robes ecclésiastiques ou laïques, toute la noblesse haute, la noblesse distinguée, et les gens en charge militaire et civile, les bons marchands, les bourgeois rentés et les plus accommodés, on ne peut pas compter sur cent mille familles, et je ne croirais pas mentir quand je dirais qu'il n'y en a pas dix mille petites ou grandes qu'on puisse dire être fort à leur aise, et qui ôterait les gens d'affaires, leurs alliés et adhérents couverts et découverts, et ceux que le roi soutient par ses bienfaits, quelques marchands, etc., je m'assure que le reste serait en petit nombre. » (*Dixme royale*, p. 36 et 37, édit. Guillaumin.)

Si l'on veut être édifié complétement pour le fond sur l'état des populations, au temps du grand roi, qu'on se reporte à l'excellent livre, malheureusement devenu presque introuvable, qui porte le titre de : *Une province sous Louis XIV*, situation politique et administrative de la Bourgogne, de 1661 à 1715, par Alexandre Thomas, Paris, Joubert, 1844.

** C'est la seule qui soit en rapport avec l'idée du juste et avec le principe d'autonomie de la personne humaine.

De nos jours, un publiciste des plus ingénieux, un grand industriel

En vain a-t-on objecté, dans l'ordre théorique, qu'il n'est pas équitable d'imposer également les revenus du travail et ceux qui proviennent du capital.

Il suffit de répondre que si les lois qui régissent la propriété et le capital ont pour résultat d'en faire ce qu'ils doivent être, à savoir le fruit du travail, l'assimilation est parfaitement équitable et logique.

Mais j'admets la distinction faite par l'auteur d'un livre sur l'impôt du revenu en Angleterre : « Le revenu qui résulte du placement d'un capital, dit-il, est presque toujours destiné tout entier à la consommation ; le revenu qui résulte des profits du commerce, des honoraires, etc., est en grande partie capitalisé ; or, c'est sur la consommation que l'impôt devrait porter plus encore que sur le revenu, et il conviendrait à ce titre d'imposer inégalement les revenus du propriétaire, du rentier ou du capitaliste, et ceux de l'entrepreneur d'industrie. Si ces derniers payent six schellings, par exemple, il est juste que les premiers en payent au moins neuf. » (Hubbard, l'*Impôt du revenu en Angleterre.*)

Je suis du reste partisan de la progressivité, avec Montesquieu, Adam Smith, J.-B. Say, Jérémie Bentham, John Stuart Mill, Ambroise Clément (V. p. 283 et 284 et note 91), et je professe, en particulier, comme John Stuart Mill, tout aussi bien au point de vue

éclairé et un jeune écrivain de talent, MM. Émile de Girardin, Ménier et Yves Guyot, se sont faits avec ardeur les antagonistes de l'impôt sur le revenu et les champions de ce qu'ils ont appelé l'*impôt sur le capital.*

Mais, dans leur définition du *capital* (je parle de celle de MM. Ménier et Yves Guyot, car M. de Girardin garde le silence sur la sienne), ils laissent de côté le talent, le capital intellectuel, et ne font porter l'impôt que sur le capital matériel. Or, cela est inique : quiconque jouit *actuellement* des avantages sociaux dans une mesure plus ou moins large, doit aussi contribuer *actuellement* dans la même mesure aux dépenses sociales.

De plus, au point de vue du principe d'autonomie de la personne humaine, qui n'est que la traduction ou plutôt la détermination de l'idée du juste, l'impôt ne peut apparaître que comme une partie de la dépense de l'individu ; or, c'est d'après son revenu, non d'après son capital, que l'individu doit régler son propre budget et que tous les individus réunis doivent, par conséquent, régler celui de l'État.

Je laisse de côté ici le côté économique de la question, ne voulant insister que sur celui du droit.

de la science pure qu'à celui de la science appliquée, que, tant qu'il y aura des hommes qui n'auront pour vivre que le strict revenu nécessaire ou qui n'atteindront même pas à ce strict revenu, ceux-là doivent être exemptés de l'impôt.

Quant aux objections tirées de l'ordre pratique, elles ont été résolues, sur le terrain où elles devaient l'être, celui des faits, par l'Angleterre, par l'État de Zurich, par celui de Genève, et Vauban avait déjà répondu à la plus grosse*. (V., au surplus, Courcelle-Seneuil, article de l'Impôt sur le revenu, *Dictionnaire de l'économie politique.*)

(91) C'est là, en effet, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, étant donné que la science politique a pour premier principe et pour fin la réalisation successive et progressive la plus complète possible de l'autonomie de l'individu.

Nous sommes loin de l'époque où, sous l'influence des idées saint-simoniennes, l'on pouvait penser et dire que : « l'impôt est le meilleur des placements. » (M. de Rémusat, Discussion du budget de 1832.) C'est à l'individu, et non pas, pour lui, à l'État, de régler lui-même ses placeemnts.

Quant à la *progressivité* de l'impôt « d'invention assez récente », dit étourdiment M. Hippolyte Passy (au mot Impôt, *Dictionnaire*

* « Je ne pense pas, disait Vauban, qu'on trouve de la difficulté à constater les revenus, si on veut bien s'y appliquer, et que le roi veuille bien s'en expliquer par une ordonnance sévère qui soit rigidement observée, portant confiscation des revenus recélés et cachés, et la peine d'être imposé au double pour ne les avoir pas fidélement rapportés. Moyennant quoi, et le châtiment exemplaire sur quiconque osera éluder l'ordonnance et ne pas s'y conformer, on viendra à bout de tout. Il n'y aura qu'à nommer des gens de bien et capables, bien instruits des intentions du Roi, bien payés, et suffisamment autorisés pour examiner tous les différents revenus, en se transportant partout où besoin sera (*Dixme royale*, p. 71-72, édit. Guillaumin), et M. Courcelle-Seneuil ajoute fort bien : « On a soutenu récemment que l'impôt du revenu ne pouvait être établi et perçu sur une grande échelle. A cela, il n'y a qu'une réponse à faire, c'est de citer l'histoire de l'Angleterre et d'indiquer la procédure simple et directe par laquelle se fait en ce pays la perception de ces impôts. »

Du reste, avec la décentralisation que commande la science politique, il n'est pas plus difficile de percevoir l'impôt dans un grand que dans un petit État, et c'est ce que, outre le cas des États républicains de Zurich et de Genève, prouve l'exemple de l'Angleterre.

de l'économie politique), l'idée en remonte à la démocratie athénienne, et, comme je l'ai marqué plus haut, elle a été adoptée par les esprits les plus considérables.

Cela n'empêche pas qu'aucune thèse économique n'ait donné lieu à des réfutations plus passionnées, je devrais dire à des objurgations plus violentes; je me bornerai à relever ici l'objection tirée des caractères arbitraires qu'il est de mode d'attribuer à ce système.

D'abord, ne serait-il pas vraiment bien étrange, ne serait-ce pas chose à déconcerter toute logique que, d'une part, le principe de l'impôt progressif reposât, de l'aveu même de ses adversaires les plus sérieux, sur la raison et sur la justice; et que, d'autre part, l'application n'en pût être que déraisonnable et inique?

Ce qui, dans cette matière, a porté nombre d'économistes à résister, sur le terrain des faits, à l'évidence scientifique, c'est la crainte qu'ils ont éprouvée qu'on ne se servît, à l'instar des Athéniens, de l'impôt progressif pour enlever aux riches leur superflu; c'est, en outre, l'aperception confuse des éléments complexes, je le répète, dont il y a lieu de tenir compte pour arriver à une bonne solution pratique du problème.

Cette solution, on l'obtiendra en se dirigeant d'après les trois règles suivantes combinées :

1° Abaisser les budgets d'État à la somme la moins élevée possible;

2° Diviser les dépenses en catégories d'après leur objet et mettre la plus grande partie d'une dépense donnée à la charge de ceux qui en profitent le plus;

3° Distinguer, à un autre point de vue, les citoyens en trois groupes :

Ceux qui n'ont que le nécessaire;

Ceux qui n'ont que l'utile;

Ceux qui ont le surperflu.

Les premiers doivent être exonérés de toute taxe;

Les seconds ne doivent être soumis qu'à une taxe légère;

C'est sur les troisièmes, et d'une manière progressive, que doit porter le gros du budget.

Dans ces termes, la fixation du chiffre de la progression ne de-

vient plus qu'une affaire de circonstances et est, en définitive, d'une importance fort secondaire; si c'est l'esprit de raison et d'équité, comme on doit scientifiquement le supposer, qui y préside, cette progression aura toute la légitimité que comportent les solutions pratiques.

Pour s'édifier complétement sur la thèse de l'impôt progressif, on n'a, d'ailleurs, qu'à se reporter aux auteurs suivants :

En faveur de l'impôt progressif, Montesquieu, *Esprit des lois*, livre XIII, titre V. J.-B. Say, *Cours complet d'Économie politique*, 2e édit., tome II, p. 395 et suiv.; Ambroise Clément, *Dictionnaire de la politique*, au mot Impôt (article excellent).

Contre l'impôt progressif, J.-B. Moyse Jollivet, 1792, in-8, *De l'impôt progressif et du morcellement des patrimoines*, G. Termes, *Lettres au nombre de trois au Courrier de Lyon sur l'impôt progressif*, Lyon, Rossary, 1832, in-8; Hippolyte Passy, *Dictionnaire de l'économie politique*, au mot Impôt; Maurice Block, Notes sur l'article de M. Ambroise Clément.

(92) Je ne sais si M. Louis Blanc a attesté quelque part que cette idée n'était pas, en somme, issue de son cerveau; il est sûr, en tout cas, qu'il l'a puisée dans notre article 21.

(93) Comment cela s'accomplira-t-il? Par l'effet de bonnes lois de propriété, par le développement du crédit, de l'assurance et de l'association. (V. *Manuel de droit civil*, t. I, pp. 572 et suiv., 16, 544 note 3, 554-555; t. II, pp. 1, 11, 27-29, 371; t. III, 3e édit., pp. 471-472, 594-596, 612 et suiv., 472, 490-491, 507, 533-534, 603 note 1, 613 note 3, 437 et suiv.) *

Mais je n'imagine pas, pour mon compte, que la propriété individuelle doive jamais disparaître, et je déclare qu'à mon point de vue, quelle que soit l'extension que puisse être appelée à prendre, par l'effet du principe d'association, la propriété collective, il suffirait toujours qu'un seul homme voulût être laissé en dehors de cette propriété pour qu'il en eût le droit.

C'est cette idée de droit que Mill, placé au pur point de vue de l'utilité sociale, a eu le tort si considérable de négliger, lorsque,

* V. aussi mes développements sur les devoirs imposés par la propriété, *Manuel de droit civil*, t. I, pp. 570 texte et note 1, 575 note 1, 666 texte et note 1; t. II, pp. 11, 29, 372, 387, 389 note 1, 513, 665 note 2.

dans sa comparaison entre la propriété individuelle et le communisme, il a tenu, pour les avantages et les inconvénients, la balance presque égale entre les deux, et il est arrivé à écrire : « Nous connaissons trop peu ce que peuvent accomplir l'action individuelle ou le socialisme, sous leur forme la plus parfaite pour décider, en connaissance de cause, laquelle des deux sera la forme définitive de la société humaine. » (Mill, *Principes d'économie politique*, t. I, p. 237).

Et c'est le théoricien de la liberté, le préconisateur des idées positives et relatives qui écrit une telle phrase !

Où ira l'Humanité ? Je l'ignore ; mais ce qui m'importe avant tout, c'est de savoir dans quelle voie elle marche et a raison de marcher à l'heure présente, et, par là aussi, je puis pressentir vers quel but final elle se dirige ! Or, ce n'est pas du côté du communisme que, à l'heure présente, marche l'Humanité.

Science fatalement incomplète que celle qui n'a pas à la fois pour pôle le juste et l'utile, et celle de Mill ne reposait que sur l'utile !

(94) L'individu incapable de travailler est retombé mineur en ce point ; il doit, en ce point, être traité comme un mineur. (V. dans mon *Droit de l'enfant*, *l'enfant né hors mariage*, le projet de loi formulé et développé, p. 105 et suiv.).

(95) V. mon écrit sur la *Liberté d'enseignement.*

(96) V. *suprà*, chap. IV, p. 95, *Formule de la science politique*, *l'autonomie de la personne humaine.*

(97) Avec sa pensée profonde, son style si expressif et si plein de traits, Michelet a écrit sur Diderot :

« Lui-même (Diderot) s'est dépeint à merveille. Né à Langres, lieu haut et de vents éternels, qui d'heure en heure va du calme à l'orage, il dit : « Ma tête est le coq du clocher qui va, vient et « tourne toujours. » Un coq, disons-le, d'un œil d'aigle, qui plane et voit au loin, pressent de tous côtés les vents de l'avenir. » (Michelet, *Histoire de France*, t. XVI, chap. dernier, *Credo du XVIIIe siècle*, p. 444.)

« Démocratie immense !... Plus la compression monarchique du Dieu de fer du moyen âge fut exagérée jusqu'ici, plus aussi elles brûlent, ces forces délivrées, d'avoir tous leurs ressorts, de se détendre enfin, de vivre de la vie républicaine. Diderot, leur

organe, a un respect si tendre des moindres libertés, des petites activités, qu'il craint de les gêner par un cadre trop fort. Il les relie sans les serrer, les laisse vigoureusement s'épandre en ses systèmes. » (Michelet, au même lieu, p. 442, 443.)

(98) V. *Manuel de Droit civil*, Intr., p. XVI.

(99) Voici en quels termes John Stuart Mill expose ce point de doctrine :

« Dans une démocratie réellement égale, tout parti, quel qu'il soit, serait représenté dans une proportion non pas supérieure, mais identique à ce qu'il est. Une majorité d'électeurs devrait toujours avoir une majorité de représentants ; mais une minorité d'électeurs devrait toujours avoir une minorité de représentants. Homme pour homme, la minorité devrait être représentée aussi complétement que la majorité.

« Sans cela, il n'y a pas d'égalité dans le gouvernement, mais bien inégalité et privilége ; une partie du peuple gouverne le reste : il y a une portion à qui l'on refuse la part d'influence qui lui revient de droit dans la représentation, et cela contre toute justice sociale et contre le principe de la démocratie qui proclame l'égalité comme étant sa racine même et son fondement. » (John Stuart Mill, trad. Dupont-White, *Gouvernement représentatif.*)

Quant aux systèmes d'application, v. en particulier Émile de Girardin, *Unité de collége*, *Abolition des zones électorales*, *Bulletin uninominal*, Paris, Michel Lévy, 1874 et Borély, *Représentation des majorités et des minorités.*

Des systèmes de représentation des minorités ont aussi été proposés par MM. Auguste Laugel et Henri Fawcett (v., au surplus, Maurice Block, *Dictionnaire de la politique*, au mot *Représentation*).

Vains expédients! La question, je le répète, n'est pas là et la représentation des minorités, quelque système que l'on adoptât pour l'application, ne changerait pas sensiblement l'état actuel des choses.

(100) En quoi ils se sont montrés de beaucoup supérieurs à un grand nombre de leurs admirateurs plus enthousiastes que réfléchis et éclairés.

(101) Témoin leur définition de la liberté (art. 6), toutes les

dispositions qui, dans leur Déclaration des droits et dans leur Constitution, s'y rapportent, toute la partie de leur projet de Code civil qui concerne le droit de la famille.

(102) Je tiens en géologie pour Lyell * contre Cuvier et Élie de Beaumont; pour Lyell qui a pensé que le processus général de la nature se fait par gradation, et que notre globe en particulier s'est formé lentement et successivement; je tiens pour cette doctrine contre celle des cataclysmes de Cuvier et d'Élie de Beaumont; j'admets, en outre, que la nature ne suit pas des voies différentes dans le monde moral et dans le monde physique, car ces deux mondes n'en forment qu'un, et sur le processus général il ne saurait y avoir de différences entre eux.

Mais ce que Lyell appelle une gradation successive, une évolution, s'il exclut les cataclysmes et même, en général, les mouvements violents, c'est-à-dire les révolutions dans l'ordre plus spécialement appelé *physique*, cette loi, dans l'ordre plus particulièrement nommé *moral*, ordre où la liberté ou son semblant a une carrière plus large, cette loi souveraine, dis-je, non-seulement n'empêche pas, mais même peut commander que la force que les uns mettent au service de leur pensée dans un sens rencontre comme obstacle la force que d'autres, dans un sens opposé, mettent au service de la leur.

En d'autres termes, la révolution, à un instant donné, dans les choses sociales, peut être un mode d'évolution tout aussi naturel, tout aussi nécessaire que l'évolution proprement dite, l'évolution *sans le secours de la force*.

Et qui me dira, d'ailleurs, ce qu'est *la force*?

La Révolution française, pour prendre l'exemple le plus éclatant, a été l'œuvre des choses, elle a été dans leur cours naturel, et, sans prétendre que tels ou tels excès n'eussent pas pu y être évités, sans prétendre même que cette Révolution, dans son en-

* A côté de l'illustre Lyell il faut placer Kaiserling, et avant lui, dans l'ordre des temps, le mineur L'heman et l'immortel potier Bernard-Palissy, dont on sait le mot : « Je n'ai pas eu d'autre livre que le ciel et la terre. »

Notre Buffon, dans ses *Époques de la nature*, a également préparé les voies à Lyell.

semble, n'eût pas pu l'être, si les hommes, de part et d'autre, se fussent trouvés plus sages et meilleurs, je répète que cette Révolution est le produit fatal des lois qui mènent le monde, de l'objectivité des choses, et que si les hommes qui y ont contribué doivent en être réputés, en une certaine mesure, les auteurs, c'est en tant qu'agents conscients ou inconscients de ces lois et de cette objectivité.

Qu'on cesse donc de déclamer contre les révolutions; qu'on cesse aussi de réclamer contre elles au nom de la science moderne; cette science, bien loin de nous contredire, nous appuie, nous qui prétendons que le monde marche en avant et qu'il y marchera même par la force des hommes, toutes les fois qu'une force opposée venant d'autres hommes tentera d'entraver son progrès.

J'ai dit ailleurs à quelles conditions la Révolution me paraît légitime et opportune. (V. *La République et la Contre-Révolution*, pp. 8 et 9.)

NOTES DE L'ÉPILOGUE

(1) Dans une séance récente de la Société d'anthropologie, plusieurs de nos honorables collègues et amis se sont attachés à prouver qu'il avait existé des peuples sans religion *. Je crois que sans fouiller savamment, comme ils l'ont fait, dans le passé, ils eussent pu se contenter de citer comme exemple les hautes classes de la société japonaise. Ces hautes classes sont, en effet, à peu près étrangères à toute idée religieuse, si l'on entend par une religion la croyance à des êtres supérieurs et capables de suspendre les lois de la nature, accompagnée d'un culte rendu à ces êtres. Or, l'exemple en question renferme un enseignement d'une valeur incontestable; tous ceux qui ont fréquenté les Japonais éclairés ont pu se convaincre de leur rare aptitude à s'élever jusqu'aux plus hautes sphères de la pensée.

Mais j'avoue, au surplus, ne pas bien comprendre l'importance que mes collègues et amis ont cru trouver à la question de savoir si dans le passé, ou même dans le présent, il y a eu et il y a des peuples sans religion.

Le passé de l'Humanité (et dans son passé j'enferme en partie son présent) appartient logiquement aux religions, comme il a appartenu à l'ignorance; mais l'avenir est de plus en plus à la

* V. Discussion sur la religiosité, *Bulletins de la Société d'anthropologie*, fin de l'année 1876 et commencement de l'année 1877.

Je pense d'ailleurs avec un savant naturaliste, mon collègue et ami, M. A. Roujou, que la peur, engendrée par l'ignorance, est entrée, pour une part énorme, dans la formation des premières religions, et j'estime avec lui que certains animaux possèdent des éléments de religiosité.

science, et déjà l'on peut dire que le détachement de tout esprit religieux est la vraie mesure du développement ou de l'aptitude intellectuelle d'un homme ou d'un peuple *.

(2) Sur ce point, nul n'a été plus affirmatif que Jean-Jacques.

(3) C'est l'idée de d'Alembert, et l'*Encyclopédie* a été élevée à la glorification de cette idée.

(4) Jamais on ne s'est préoccupé autant que de nos jours, et avec raison, selon moi, de constituer des sciences particulières et multiples, d'édifier une science positive — et jamais cependant on n'a mieux senti au fond que toutes les recherches scientifiques concluaient à une science universelle et unique, à une science idéale.

Cette science idéale, cette synthèse universelle, l'Humanité ne saurait s'en passer!

Sans doute, est-elle condamnée à la renouveler et à la perfectionner indéfiniment;

Sans doute encore, est-ce sur une base positive qu'elle doit l'asseoir; mais, à côté de l'observation des faits, la logique, je le répète, a son rôle à jouer, et ce rôle c'est de constituer la science idéale **.

Que de résultats, d'ailleurs, déjà acquis à la science positive et qui marquent l'unité vers laquelle toutes les sciences convergent!

Déjà, il apparaît clairement que l'objet est le même pour le

* Qu'on n'oppose pas les poëtes, ces visionnaires de l'idéal et du sublime, qut ne peuvent se passer de formes, d'images, de fantômes. La poésie religieuse, l'art religieux ont correspondu à un moment psychologique du développement de l'Humanité; mais ce moment s'éloigne de plus en plus, et — dès l'âge ancien — se dresse un poëte antireligieux, l'immense Lucrèce!

** Quel exemple que celui de Kant qui, rien qu'en se pénétrant des idées de Newton, découvrit le système du monde avant que Laplace l'eût mathématiquement démontré!

Il existe aussi une autre logique, une logique abrégée et merveilleuse, l'intuition des savants, l'inspiration des poëtes. Ce fut celle du grand martyr Giordano Bruno, annonçant l'explication mécanique de l'univers; celle du précurseur de Newton, le grand Képler; celle aussi du grand Wolf et de ce Titan, Gœthe, pressentant la théorie de Lamarck et les vérifications de Darwin.

groupe des sciences dites *physiques* et pour celui des sciences dites *morales*, la méthode la même, le but le même !

Comparez la belle lettre de Berthelot insérée dans les *rêves* de Renan, *Fragments philosophiques*, p. 193, et aussi *Revue scientifique*, n° du 30 septembre 1867, l'article du profond physicien Helmholtz, *Les sciences naturelles dans leur rapport avec la science en général.*

(5) Tyndall, au milieu des nuages dont il se plaît à envelopper sa pensée, semble bien partager cette manière de voir quand il écrit :

« Ce qu'il faut réellement dans la vie de l'homme, c'est un élément idéal qui l'élève au-dessus de lui-même..... Le temps viendra, je l'espère, où la force, la pénétration et l'élévation, que nous ne faisons qu'entrevoir pendant de rares intervalles de lumière et de force, seront données d'une manière permanente et durable à des esprits plus purs et plus puissants que les nôtres ; — plus purs et plus puissants, en partie à cause de leur connaissance plus profonde de la matière, et de l'observation plus fidèle de ses lois. » (John Tyndall, *Le matérialisme et ses adversaires en Angleterre*, Fornightly Review, et la traduction publiée par la *Revue scientifique* de Germer Baillière, n° 19, V^e^ année, 2e série, p. 442, aux dernières lignes.)

(6) Que si l'on ne veut se placer qu'au point de vue politique ou social, je dirai que la somme de liberté dont jouit l'individu est la vraie mesure de l'état général de liberté des sociétés.

APPENDICE

Cet appendice contient :

1° Le texte de la Constitution qui fut comme le développement de la Déclaration des Droits de l'Homme du 24 juin 1793. En plus, à la suite, le texte du décret de la Convention nationale qui ordonna de soumettre l'ensemble de l'acte constitutionnel, Déclaration et Constitution, au suffrage direct du peuple.

2° La Déclaration des Droits de l'Homme qui fut l'œuvre personnelle de Condorcet, et à laquelle j'ai fréquemment comparé la Déclaration des droits de l'homme du 24 juin 1793.

I

CONSTITUTION

PRÉSENTÉE

AU PEUPLE FRANÇAIS

PAR LA CONVENTION NATIONALE

24 juin 1793

Cette Constitution, que l'esprit réactionnaire et l'ignorance de la France en déclin ont déclarée inapplicable parce qu'elle n'a jamais été appliquée, — ce qui est un argument faible en soi, — cette Constitution, dis-je, participe aux mérites et aux défauts de

la Déclaration des droits dont elle fut précédée ; telle qu'elle est, de combien ne dépasse-t-elle pas les conceptions constitutionnelles que ce siècle a vues naître et mourir !

De la République.

Art. 1er. La république française est une et indivisible.

De la distribution du Peuple.

2. Le peuple français est distribué, pour l'exercice de sa souveraineté, en assemblées primaires de cantons.

3. Il est distribué, pour l'administration et pour la justice, en départemens, districts, municipalités.

De l'état des Citoyens.

4. Tout homme né et domicilié en France, âgé de 21 ans accomplis ;

Tout étranger âgé de 21 ans accomplis, qui, domicilié en France depuis une année,

Y vit de son travail,

Ou acquiert une propriété,

Ou épouse une Française,

Ou adopte un enfant,

Ou nourrit un vieillard ;

Tout étranger enfin, qui sera jugé par le Corps législatif avoir bien mérité de l'humanité,

Est admis à l'exercice des droits de citoyen français.

5. L'exercice des droits de citoyen se perd,

Par la naturalisation en pays étranger,

Par l'acceptation de fonctions ou faveurs émanées d'un gouvernement non populaire,

Par la condamnation à des peines infamantes ou afflictives, jusqu'à réhabilitation.

6. L'exercice des droits de citoyen est suspendu,

Par l'état d'accusation,

Par un jugement de contumace, tant que le jugement n'est pas anéanti.

De la souveraineté du Peuple.

7. Le peuple souverain est l'universalité des citoyens français.

8. Il nomme immédiatement ses députés.

9. Il délègue à des électeurs le choix des administrateurs, des arbitres publics, des juges criminels et de cassation.

10. Il délibère sur les lois.

Des Assemblées primaires.

11. Les assemblées primaires se composent des citoyens domiciliés depuis six mois dans chaque canton.

12. Elles sont composées de 200 citoyens au moins, de 600 au plus, appelés à voter.

13. Elles sont constituées par la nomination d'un président, de secrétaires, de scrutateurs.

14. Leur police leur appartient.

15. Nul n'y peut paraître en armes.

16. Les élections se font au scrutin, ou à haute voix, au choix de chaque votant.

17. Une assemblée primaire ne peut, en aucun cas, prescrire un mode uniforme de voter.

18. Les scrutateurs constatent le vote des citoyens qui, ne sachant point écrire, préfèrent de voter au scrutin.

19. Les suffrages sur les lois sont donnés par *oui* et par *non*.

20. Le vœu de l'assemblée primaire est proclamé ainsi : *Les citoyens réunis en assemblée primaire de ..... au nombre de ..... votans, votent pour ou votent contre, à la majorité de .....*

De la Représentation nationale.

21. La population est la seule base de la représentation nationale.

22. Il y a un député en raison de 40,000 individus.

23. Chaque réunion d'assemblées primaires, résultant d'une population de 39,000 à 41,000 âmes, nomme immédiatement un député.

24. La nomination se fait à la majorité absolue des suffrages.

25. Chaque assemblée fait le dépouillement des suffrages et envoie un commissaire pour le recensement général, au lieu désigné comme le plus central.

26. Si le premier recensement ne donne point de majorité absolue, il est procédé à un second appel, et on vote entre les deux citoyens qui ont réuni le plus de voix.

27. En cas d'égalité de voix, le plus âgé a la préférence, soit pour être ballotté, soit pour être élu. En cas d'égalité d'âge, le sort décide.

28. Tout Français exerçant les droits de citoyen est éligible dans l'étendue de la république.

29. Chaque député appartient à la nation entière.

30. En cas de non-acceptation, démission, déchéance ou mort d'un député, il est pourvu à son remplacement par les assemblées primaires qui l'ont nommé.

31. Un député qui a donné sa démission ne peut quitter son poste qu'après l'admission de son successeur.

32. Le peuple français s'assemble tous les ans, le 1er mai, pour les élections.

33. Il y procéde, quel que soit le nombre des citoyens ayant droit d'y voter.

34. Les assemblées primaires se forment extraordinairement, sur la demande du cinquième des citoyens qui ont droit d'y voter.

35. La convocation se fait, en ce cas, par la municipalité du lieu ordinaire du rassemblement.

36. Ces assemblées extraordinaires ne délibèrent qu'autant que la moitié, plus un, des citoyens qui ont droit d'y voter, sont présens.

Des Assemblées électorales.

37. Les citoyens réunis en assemblées primaires, nomment un électeur, à raison de 200 citoyens, présens ou non; deux, depuis 301 jusqu'à 400; trois, depuis 501 jusqu'à 600.

38. La tenue des assemblées électorales et le mode des élections sont les mêmes que dans les assemblées primaires.

Du Corps législatif.

39. Le Corps législatif est un, indivisible et permanent.

40. Sa session est d'un an.

41. Il se réunit le 1er juillet.

42. L'Assemblée nationale ne peut se constituer si elle n'est composée au moins de la moitié des députés, plus un.

43. Les députés ne peuvent être recherchés, accusés ni jugés en aucun temps, pour les opinions qu'ils ont énoncées dans le sein du Corps législatif.

44. Ils peuvent, pour fait criminel, être saisis en flagrant délit; mais le mandat d'arrêt ni le mandat d'amener ne peuvent être décernés contre eux qu'avec l'autorisation du Corps législatif.

Tenue des Séances du Corps législatif.

45. Les séances de l'Assemblée nationale sont publiques.

46. Les procès-verbaux de ses séances seront imprimés.

47. Elle ne peut délibérer si elle n'est composée de deux cents membres au moins.

48. Elle ne peut refuser la parole à ses membres, dans l'ordre où ils l'ont réclamée.

49. Elle délibère à la majorité des présens.

50. Cinquante membres ont le droit d'exiger l'appel nominal.

51. Elle a le droit de censure sur la conduite de ses membres dans son sein.

52. La police lui appartient dans le lieu de ses séances, et dans l'enceinte extérieure qu'elle a déterminée.

Des Fonctions du Corps législatif.

53. Le Corps législatif propose les lois et rend les décrets.

54. Sont compris sous le nom général de *loi*, les actes du Corps législatif, concernant :

La législation civile et criminelle;

L'administration générale des revenus et des dépenses ordinaires de la république ;

Les domaines nationaux;

Le titre, le poids, l'empreinte et la dénomination des monnaies ;

La nature, le montant et la perception des contributions ;

La déclaration de guerre;

Toute nouvelle distribution générale du territoire français;

L'instruction publique ;

Les honneurs publics à la mémoire des grands hommes.

55. Sont désignés sous le nom particulier de *décret*, les actes du Corps législatif, concernant :

L'établissement annuel des forces de terre et de mer;

La permission ou la défense du passage des troupes étrangères sur le territoire français;

L'introduction des forces navales étrangères dans les ports de la république;

Les mesures de sûreté et de tranquillité générale ;

La distribution annuelle et momentanée des secours et travaux publics ;

Les ordres pour la fabrication des monnaies de toute espèce;

Les dépenses imprévues et extraordinaires ;

Les mesures locales et particulières à une administration, à une commune, à un genre de travaux publics ;

La défense du territoire;

La ratification des traités;

La nomination et la destitution des commandans en chef des armées;

La poursuite de la responsabilité des membres du conseil, des fonctionnaires publics ;

L'accusation des prévenus de complots contre la sûreté générale de la république;

Tout changement dans la distribution partielle du territoire français;

Les récompenses nationales.

De la Formation de la Loi.

56. Les projets de loi sont précédés d'un rapport.

57. La discussion ne peut s'ouvrir, et la loi ne peut être provisoirement arrêtée que quinze jours après le rapport.

58. Le projet est imprimé et envoyé à toutes les communes de la république, sous ce titre : *Loi proposée.*

59. Quarante jours après l'envoi de la loi proposée, si dans la moitié des départemens, plus un, le dixième des assemblées primaires de chacun d'eux, régulièrement formées, n'a pas réclamé, le projet est accepté et devient *loi.*

60. S'il y a réclamation, le Corps législatif convoque les assemblées primaires.

De l'intitulé des Lois et des Décrets.

61. Les lois, les décrets, les jugemens et tous les actes publics sont intitulés : *Au nom du Peuple français, l'an ..... de la République française.*

Du Conseil exécutif.

62. Il y a un conseil exécutif, composé de vingt-quatre membres.

63. L'assemblée électorale de chaque département nomme un candidat. Le Corps législatif choisit, sur la liste générale, les membres de ce conseil.

64. Il est renouvelé par moitié à chaque législature, dans le dernier mois de sa session.

65. Le conseil est chargé de la direction et de la surveillance de l'administration générale; il ne peut agir qu'en exécution des lois et des décrets du Corps législatif.

66. Il nomme, hors de son sein, les agens en chef de l'administration générale de la république.

67. Le Corps législatif détermine le nombre et les fonctions de ces agens.

68. Ces agens ne forment point un conseil; ils sont séparés, sans rapports immédiats entre eux; ils n'exercent aucune autorité personnelle.

69. Le conseil nomme, hors de son sein, les agens extérieurs de la république.

70. Il négocie les traités.

71. Les membres du conseil, en cas de prévarication, sont accusés par le Corps législatif.

72. Le conseil est responsable de l'inexécution des lois et des décrets, et des abus qu'il ne dénonce pas.

73. Il révoque et remplace les agens à sa nomination.

74. Il est tenu de les dénoncer, s'il y a lieu, devant les autorités judiciaires.

Des Relations du Conseil exécutif avec le Corps législatif.

75. Le conseil exécutif réside auprès du Corps législatif; il a l'entrée et une place dans le lieu de ses séances.

76. Il est entendu toutes les fois qu'il a un compte à rendre.

77. Le Corps législatif l'appelle dans son sein, en tout ou en partie, lorsqu'il le juge convenable.

Des Corps administratifs et municipaux.

78. Il y a dans chaque commune de la république une administration municipale;

Dans chaque district, une administration intermédiaire;

Dans chaque département, une administration centrale.

79. Les officiers municipaux sont élus par les assemblées de commune.

80. Les administrateurs sont nommés par les assemblées électorales de département et de district.

81. Les municipalités et les administrations sont renouvelées tous les deux ans par moitié.

82. Les administrateurs et officiers municipaux n'ont aucun caractère de représentation.

Ils ne peuvent, en aucun cas, modifier les actes du Corps législatif, ni en suspendre l'exécution.

83. Le Corps législatif détermine les fonctions des officiers municipaux et des administrateurs, les règles de leur subordination, et les peines qu'ils pourront encourir.

84. Les séances des municipalités et des administrations sont publiques.

De la Justice civile.

85. Le Code des lois civiles et criminelles est uniforme pour toute la république.

86. Il ne peut être porté aucune atteinte au droit qu'ont les citoyens de faire prononcer sur leurs différends par des arbitres de leur choix.

87. La décision de ces arbitres est définitive, si les citoyens ne se sont pas réservé le droit de réclamer.

88. Il y a des juges de paix élus par les citoyens des arrondissemens déterminés par la loi.

89. Ils concilient et jugent sans frais.

90. Leur nombre et leur compétence sont réglés par le Corps législatif.

91. Il y a des arbitres publics élus par les assemblées électorales.

92. Leur nombre et leurs arrondissemens sont fixés par le Corps législatif.

93. Ils connaissent des contestations qui n'ont pas été terminées définitivement par les arbitres privés ou par les juges de paix.

94. Ils délibèrent en public.

Ils opinent à haute voix.

Ils statuent en dernier ressort, sur défenses verbales, ou sur simple mémoire, sans procédure et sans frais.

Ils motivent leurs décisions.

95. Les juges de paix et les arbitres publics sont élus tous les ans.

De la Justice criminelle.

96. En matière criminelle, nul citoyen ne peut être jugé que sur une accusation reçue par les jurés ou décrétée par le Corps législatif.

Les accusés ont des conseils choisis par eux, ou nommés d'office.

L'instruction est publique.

Le fait et l'intention sont déclarés par un juré de jugement.

La peine est appliquée par un tribunal criminel.

97. Les juges criminels sont élus tous les ans par les assemblées électorales.

Du Tribunal de Cassation.

98. Il y a pour toute la république un tribunal de cassation.

99. Ce tribunal ne connaît point du fond des affaires.

Il prononce sur la violation des formes, et sur les contraventions expresses à la loi.

100. Les membres de ce tribunal sont nommés tous les ans par les assemblées électorales.

Des Contributions publiques.

101. Nul citoyen n'est dispensé de l'honorable obligation de contribuer aux charges publiques.

De la Trésorerie nationale.

102. La trésorerie nationale est le point central des recettes et dépenses de la république.

103. Elle est administrée par des agens comptables, nommés par le pouvoir exécutif.

104. Ces agens sont surveillés par des commissaires nommés par le Corps législatif, pris hors de son sein, et responsables des abus qu'ils ne dénoncent pas.

De la Comptabilité.

105. Les comptes des agens de la trésorerie nationale et des administrateurs des deniers publics, sont rendus annuellement à des commissaires responsables, nommés par le conseil exécutif.

106. Les vérificateurs sont surveillés par des commissaires à la nomination du Corps législatif, pris hors de son sein, et responsables des abus et des erreurs qu'ils ne dénoncent pas.

Le Corps législatif arrête les comptes.

Des Forces de la République.

107. La force générale de la république est composée du peuple entier.

108. La république entretient à sa solde, même en temps de paix, une force armée de terre et de mer.

109. Tous les Français sont soldats ; ils sont tous exercés au maniement des armes.

110. Il n'y a point de généralissime.

111. La différence des grades, leurs marques distinctives et la subordination ne subsistent que relativement au service et pendant sa durée.

112. La force publique employée pour maintenir l'ordre et la paix dans l'intérieur n'agit que sur la réquisition par écrit des autorités constituées.

113. La force publique employée contre les ennemis du dehors agit sous les ordres du conseil exécutif.

114. Nul corps armé ne peut délibérer.

Des Conventions nationales.

115. Si dans la moitié des départemens, plus un, le dixième des assemblées primaires de chacun d'eux, régulièrement formées, demande la révision de l'Acte constitutionnel, ou le changement de quelques-uns de ses articles, le Corps législatif est tenu de convoquer toutes les assemblées primaires de la république, pour savoir s'il y a lieu à une Convention nationale.

116. La Convention nationale est formée de la même manière que les législatures, et en réunit les pouvoirs.

117. Elle ne s'occupe, relativement à la Constitution, que des objets qui ont motivé sa convocation.

Des Rapports de la République française avec les nations étrangères.

118. Le peuple français est l'ami et l'allié naturel des peuples libres.

119. Il ne s'immisce point dans le gouvernement des autres nations ; il ne souffre pas que les autres nations s'immiscent dans le sien.

120. Il donne asile aux étrangers bannis de leur patrie pour la cause de la liberté.

Il le refuse aux tyrans.

121. Il ne fait point la paix avec un ennemi qui occupe son territoire.

De la Garantie des Droits.

122. La Constitution garantit à tous les Français l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété, la dette publique, le libre exercice des cultes, une instruction commune, des secours publics, la liberté indéfinie de la presse, le droit de pétition, le droit de se réunir en sociétés populaires, la jouissance de tous les droits de l'homme.

123. La république française honore la loyauté, le courage, la vieillesse, la piété filiale, le malheur. Elle remet le dépôt de sa Constitution sous la garde de toutes les vertus.

124. La Déclaration des droits et de l'Acte constitutionnel sont gravés sur des tables au sein du Corps législatif et dans les places publiques.

Décret de la Convention nationale, qui ordonne la Convocation des Assemblées primaires pour la présentation de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, et de l'Acte constitutionnel[1].

28 juin 1793 (an 2).

La Convention nationale, après avoir entendu le rapport de son comité de salut public, décrète :

Art. 1er. La déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et acte constitutionnel présentés à l'acceptation du peuple français, seront envoyés à toutes les communes, aux armées et aux sociétés populaires; et le comité de salut public est chargé d'en adresser aux représentans du peuple près les armées et aux généraux.

2. La déclaration des droits et l'acte constitutionnel seront présentés à l'acceptation des assemblées primaires convoquées dans la huitaine au plus tard, à compter du jour de la réception du présent décret.

1. L'Acte constitutionnel de 1793 fut la première Constitution soumise à l'acceptation des Français.

3. Les assemblées primaires se formeront dans les chefs-lieux de canton, ainsi qu'il a été pratiqué jusqu'à présent.

4. Le peuple français est invité à exprimer son vœu par la formule énoncée dans l'article 20[1] au titre *Assemblées primaires*.

5. Après que les votes seront recensés, chaque assemblée primaire enverra à la Convention une expédition de son procès-verbal, et un citoyen pour se réunir à Paris le 10 août, à la fête nationale de l'unité et de l'indivisibilité de la république, lesquels envoyés ne pourront être choisis parmi les fonctionnaires publics, officiers civils et militaires.

6. Le recensement de la volonté nationale sera fait à la Convention nationale, en présence des envoyés des assemblées primaires et des citoyens; son résultat sera proclamé solennellement le 10 août sur l'autel de la patrie.

7. La réunion civique qui avait lieu chaque année, le 14 juillet, aura lieu à l'avenir le 10 août.

8. Immédiatement après la publication du vœu du peuple français sur l'acte constitutionnel, la Convention indiquera l'époque prochaine des assemblées primaires pour l'élection des députés de l'Assemblée nationale et la formation des autorités constituées.

9. Le comité d'instruction publique est expressément chargé de présenter dans trois jours les moyens d'exécution de la fête nationale du 10 août.

10. Il sera envoyé avec le présent décret une instruction et un modèle de procès-verbal, que les assemblées primaires seront invitées à suivre, pour que l'uniformité de l'expression de leur vœu ne laisse aucune incertitude de son résultat.

11. Il sera alloué à chacun des envoyés des assemblées primaires, six livres par poste pour le départ et le retour, et soixante livres pour leur séjour à Paris.

Les frais seront payés sur la présentation du procès-verbal de l'assemblée primaire, et sur la quittance du citoyen nommé, savoir : pour le départ, par les receveurs du district; et pour le séjour et le retour, par la trésorerie nationale.

Ces quittances et ces procès-verbaux seront reçus comme comptant à la trésorerie nationale, et serviront de pièces comptables.

12. L'acte constitutionnel et le présent décret, adressés aux communes, aux armées et aux sociétés populaires, seront portés par des courriers extraordinaires, aux administrations de dépar-

1. De l'Acte constitutionnel. Voyez page 467.

tement et de district, qui, dans les trois jours, seront tenues de les faire parvenir dans toutes les communes et chefs-lieux de cantons pour y être affichés.

13. Les administrateurs de département et de district feront annoncer solennellement l'envoi de l'acte constitutionnel, et certifieront au ministre de l'intérieur, de la réception, affiche et proclamation.

II

PROJET DE DÉCLARATION

DES DROITS NATURELS, CIVILS ET POLITIQUES DES HOMMES

PRÉSENTÉ A LA CONVENTION NATIONALE PAR CONDORCET

15 et 16 février 1793, en tête de son plan de Constitution

Le but de toute réunion d'hommes en société étant le maintien de leurs droits naturels, civils et politiques, ces droits sont la base du pacte social : leur reconnaissance et leur déclaration doivent précéder la Constitution qui en assure la garantie.

Art. 1er. Les droits naturels, civils et politiques des hommes, sont : la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété, la garantie sociale, et la résistance à l'oppression.

2. La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui n'est pas contraire aux droits d'autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits.

3. La conservation de la liberté dépend de la soumission à la loi, qui est l'expression de la volonté générale. Tout ce qui n'est

pas défendu par la loi ne peut être empêché ; et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

4. Tout homme est libre de manifester sa pensée et ses opinions.

5. La liberté de la presse, et de tout autre moyen de publier ses pensées, ne peut être interdite, suspendue ni limitée.

6. Tout homme est libre dans l'exercice de son culte.

7. L'égalité consiste en ce que chacun puisse jouir des mêmes droits.

8. La loi doit être égale pour tous, soit qu'elle récompense ou qu'elle punisse, soit qu'elle protége ou qu'elle réprime.

9. Tous les citoyens sont admissibles à toutes les places, emplois et fonctions publics. Les peuples libres ne connaissent d'autres motifs de préférence dans leurs choix que les talens et les vertus.

10. La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chaque citoyen, pour la conservation de sa personne, de ses biens et de ses droits.

11. Nul ne peut être appelé en justice, accusé, arrêté ni détenu, que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Tout autre acte exercé contre un citoyen est arbitraire et nul.

12. Ceux qui solliciteraient, expédieraient, signeraient, exécuteraient ou feraient exécuter ces actes arbitraires, sont coupables, et doivent être punis.

13. Les citoyens contre qui l'on tenterait d'exécuter de pareils actes, ont le droit de repousser la force par la force; mais tout citoyen appelé ou saisi par l'autorité de la loi, et dans les formes prescrites par elle, doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.

14. Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne, doit être sévèrement réprimée par la loi.

15. Nul ne doit être puni qu'en vertu d'une loi établie, promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

16. La loi qui punirait des délits commis avant qu'elle n'existât, serait un acte arbitraire : l'effet rétroactif donné à la loi est un crime.

17. La loi ne doit décerner que des peines strictement et évidemment nécessaires à la sûreté générale. Les peines doivent être proportionnées aux délits, et utiles à la société.

18. Le droit de propriété consiste en ce que tout homme est le

maître de disposer à son gré de ses biens, de ses capitaux, de ses revenus et de son industrie.

19. Nul genre de travail, de commerce, de culture ne peut lui être interdit; il peut fabriquer, vendre et transporter toute espèce de production.

20. Tout homme peut engager ses services, son temps: mais il ne peut se vendre lui-même : sa personne n'est pas une propriété aliénable.

21. Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

22. Nulle contribution ne peut être établie que pour l'utilité générale et pour subvenir aux besoins publics. Tous les citoyens ont le droit de concourir personnellement, ou par leurs représentans, à l'établissement des contributions.

23. L'instruction est le besoin de tous, et la société la doit également à tous ses membres.

24. Les secours publics sont une dette sacrée pour la société, et c'est à la loi à en déterminer l'étendue et l'application.

25. La garantie sociale des droits de l'homme repose sur la souveraineté nationale.

26. La souveraineté est une, indivisible, imprescriptible et inaliénable.

27. Elle réside essentiellement dans le peuple entier, et chaque citoyen a un droit égal de concourir à son exercice.

28. Nulle réunion partielle de citoyens et nul individu ne peuvent s'attribuer la souveraineté, exercer aucune autorité, et remplir aucune fonction publique, sans une délégation formelle de la loi.

29. La garantie sociale ne peut exister, si les limites des fonctions publiques ne sont pas clairement déterminées par la loi, et si la responsabilité de tous les fonctionnaires publics n'est pas assurée.

30. Tous les citoyens sont tenus de concourir à cette garantie, et de donner force à la loi, lorsqu'ils sont appelés en son nom.

31. Les hommes réunis en société doivent avoir un moyen légal de résister à l'oppression.

32. Il y a oppression, lorsqu'une loi viole les droits naturels, civils et politiques qu'elle doit garantir.

Il y a oppression, lorsque la loi est violée par les fonctionnaires publics dans son application à des faits individuels.

Il y a oppression, lorsque des actes arbitraires violent les droits des citoyens contre l'expression de la loi.

Dans tout gouvernement libre, le mode de résistance à ces différents actes d'oppression doit être réglé par la Constitution.

33. Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération n'a pas le droit d'assujettir à ses lois les générations futures ; et toute hérédité dans les fonctions est absurde et tyrannique.

TABLES

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Dédicace a Jean-Jacques..... Pages I

AVANT-PROPOS.

Double formule de la doctrine de la servitude..... II
Substitution de la souveraineté du peuple au droit divin des rois.. II
Le peuple existe-t-il?..... III
Démonstration de la négative par l'examen de la nature des choses. III
— par l'histoire..... IV
La prétendue souveraineté du peuple envisagée par rapport à la nature..... V
— par rapport au peuple lui-même..... V
— par rapport aux individus qui le composent..... VI
Le gouvernement du grand nombre par le petit, conséquence de cette prétendue souveraineté..... VI
L'autonomie de la personne humaine, pôle de la République digne de ce nom..... VII

DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

CHAPITRE PREMIER.

LA SCIENCE ET DIEU.

Conditions du caractère scientifique d'un enseignement..... 1
La science de la politique est-elle possible?..... 2
Objet de la science..... 3
Sujet — 4
Moyen — 4
Distinction entre la méthode inductive d'observation de la nature et la méthode expérimentale ou positiviste..... 5-6
L'idée de Dieu est anti-scientifique..... 6
— Quant au procédé par lequel on y arrive..... 6-7
— En elle-même..... 7-11

CHAPITRE II.

LA SCIENCE ET L'HOMME.

La science politique est possible..... Pages 13
Objection tirée de la nature mobile de l'homme; — réponse..... 13
L'homme cause et fin pour les autres êtres..... 14
Réfutation de cette opinion..... 14-15
La science naturelle, — son rôle, — son avenir..... 15-16

PREMIÈRE PARTIE.

PHILOSOPHIE DE LA SCIENCE POLITIQUE.

La science politique, définition d'après l'étymologie..... 17
Définition d'Aristote..... 17-18
Définition de l'auteur..... 18
Science sociale. — Sociologie. — Socialisme..... 19
Rectification de la proposition d'Aristote..... 19
But de l'association politique, — de toutes les associations..... 19-20
Éléments de la science politique : Morale, — Économie politique, Droit..... 20-21

CHAPITRE PREMIER.

MORALE.

SECTION I.

MORALE NATURELLE ET SCIENTIFIQUE.

Mot de Lucrèce..... 22
Définition de la Morale..... 23
Formules synthétiques de nos droits et de nos devoirs..... 23
PREMIÈRE FORMULE : *Sois libre*..... 23
Objection tirée de ce que le monde est régi par une certaine nécessité. — Réponse..... 24
Sois libre, formule du Droit et du Devoir..... 25-26

DEUXIÈME FORMULE : *Respecte la liberté des autres*..... Pages 27
Définition de l'Égalité..... 27
Solidarité..... 28
TROISIÈME FORMULE : *Aime les autres*..... 29
Le sentiment affectif, complément nécessaire de la raison et de la volonté..... 29-30
Devoirs de l'homme envers les êtres inférieurs..... 30-31
La Morale naturelle, science politique par excellence..... 31

SECTION II.

MORALE DIVINE ET THÉOLOGIQUE.

Caractère anti-scientifique de cette morale..... 32
Authenticité des Écritures et de l'Évangile..... 32
La morale divine en face des vérités fondamentales de la morale naturelle..... 32-33
Y a-t-il véritablement une morale et une doctrine chrétiennes?.. 33
Les Théologiens et la Liberté..... 34
La résignation, l'ascétisme, l'abdication de soi-même, aboutissement de la morale chrétienne..... 34-35
Les Théologiens et l'Égalité..... 35
Le Christianisme et l'esclavage..... 35-36
Mot de J. J. Rousseau..... 37
Les Théologiens et la Solidarité..... 37
La charité chrétienne..... 37-38
Le sacrement de pénitence..... 38-3
Unité de la Morale naturelle..... 39
Multiplicité et contradiction des Morales divines..... 39-40
Sanction des Morales divines..... 40
Sanction de la morale naturelle..... 41-42

CHAPITRE II.

DROIT.

SECTION I.

DROIT NATUREL ET SCIENTIFIQUE.

Définition du Droit..... 43
— Son objet..... 43
— La nature de sa sanction..... 44

1° Droit civil..... Pages 44
— Impropriété de cette expression, toute romaine..... 44
— Définition..... 44
— *La Famille*, — définition..... 44
— Rapports des époux..... 45
— Le mariage ne comporte pas la sanction du droit technique. 45
— Rapports des enfants avec les parents ; droit de l'enfant.... 45-46
— Intervention de la société..... 46
— Rapports des enfants entre eux. — Ils échappent au droit technique..... 46-47
— Caractère politique de la famille, — Exemples..... 47
— Corrélation entre la liberté dans la famille et la liberté dans l'État..... 48
— La conception abstraite de la famille comme indépendante de la société, conforme à l'observation historique..... 48
— *La Propriété*, — définition..... 49
— Fondement général de la Propriété..... 49
— Erreur de J. J. Rousseau..... 50
— Relation entre la Propriété et la Liberté. Exemple..... 50
— Position de la question..... 50

2° Droit pénal..... 51
— Ce qu'il doit être..... 51
— Définition *a priori* du délinquant..... 51
— Preuve à l'appui : les statistiques de la criminalité..... 52
— Ce que doit être la pénalité..... 52

3° Droit politique (dans le sens strict)..... 53
— Définition..... 53
— La propriété rentre dans le Droit politique..... 53
— Fausse conception de l'État..... 53
— Le Droit de l'individu principe et fin de l'ordre nouveau..... 53-54

4° Droit international..... 54
— Pas de sanction..... 54
— Y a-t-il un Droit de la guerre?..... 55
— Droit de la paix..... 55-56
— Conclusion de la section..... 56

SECTION II.

DROIT DIVIN ET THÉOLOGIQUE.

Définition du Droit naturel et scientifique..... 56
Définition du Droit divin et théologique..... 57

1° Droit civil..... 57

— *Famille*, conception chrétienne de la Famille..... Pages 57-58
— La *copula carnalis*, principe du mariage..... 58
— Puissance absolue du père..... 58
— *Propriété*. Silence des théologiens..... 60

2° Droit pénal..... 61
— Atrocité des peines..... 61

3° Droit politique (dans le sens strict)..... 62
— Le pape grand *démiurge* de la civilisation universelle..... 62
— Toute puissance vient de Dieu..... 63
— Conséquences de cette idée 63-64

4° Droit international..... 64
— La guerre est divine..... 64
— Conclusion : l'homme n'a pas de droits..... 65

CHAPITRE III.

ÉCONOMIE POLITIQUE.

SECTION I.

ÉCONOMIE POLITIQUE NATURELLE ET SCIENTIFIQUE.

Conception moderne de l'Économie politique..... 66
Principe commun de l'Économie politique et de la morale..... 67-68
Définition de l'Économie politique..... 68
Les solutions morales, condition préalable des solutions économiques..... 68-69
Questions posées par l'économie politique..... 69

1° *Production*..... 69
— Définition..... 69
— Deux sortes de productions..... 69
— Définition de la production corporelle..... 70
— Production incorporelle ; impossibilité de la définir..... 70
— Observation de Stuart Mill..... 70
— Loi de la Production..... 71
— Position du problème économique et conditions de la solution..... 71-72-73

2° *Consommation*..... 74
— Définition..... 74
— Loi de la Consommation..... 74
— Erreurs de l'Économie politique sur ce point..... 75-76

3° *Distribution*..... Pages 76
— Deux systèmes..... 77
— Critique du système communiste autoritaire..... 77-78
— Système rationnel..... 78-79
— Formule de la synthèse économique..... 79

APPENDICE A LA SECTION PRÉCÉDENTE.

I. *Le Salariat*..... 79
— Définition..... 79
— Incompatibilité du salariat avec la formule de la synthèse économique..... 79-80
— Substitution de l'association au salariat..... 81-82
II. *Le Socialisme*..... 82
— État actuel de la Morale, du Droit..... 82-83
— — de l'économie politique..... 83-84-85
— Le Socialisme depuis la Révolution..... 86-87
— Origine du Socialisme populaire..... 87
— L'État, providence sociale..... 88-89

SECTION II.

ÉCONOMIE POLITIQUE DIVINE ET THÉOLOGIQUE.

Communauté de bases avec le Christianisme..... 90
Conséquence..... 90-91
Production..... 91
— Immobilité dans l'indigence et l'ineptie..... 91-92
Consommation..... 92
— Triple conseil de l'Économie politique chrétienne..... 92-93
Distribution..... 93
— Autocratie du capitaliste..... 93
— Condition d'exercice de cette autocratie..... 93-94

CHAPITRE IV.

FORMULE DE LA SCIENCE POLITIQUE : L'AUTONOMIE DE LA PERSONNE HUMAINE.

La société est une abstraction..... 96
Option nécessaire entre le droit de Dieu et le droit de l'individu.... 96-97
Formule de la science politique..... 97
Le Progrès dans le passé..... 98

Le Progrès dans l'avenir..... Pages 99-100
Danger ou insuffisance de l'autonomie de l'État ou des groupes inférieurs..... 101
L'autonomie de l'individu but de l'Humanité..... 102

CHAPITRE V.

PLAN D'APRÈS LEQUEL LA SCIENCE POLITIQUE DOIT ÊTRE CONSTRUITE.

Ce qu'était l'ancienne organisation politique..... 104
Ce que doit être la nouvelle..... 104-105-106
Ce que doivent être la Commune, le Département, l'État..... 105-106

CHAPITRE VI.

ART POLITIQUE.

L'art politique échappe à l'arbitraire..... 107-108-109
Le Positivisme..... 110-111

SECONDE PARTIE.

COMMENTAIRE DE LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME.

PREMIER POINT.

Ce que c'est qu'une Déclaration des Droits et pourquoi l'on fit une Déclaration des Droits en 93.

Exactitude philosophique de l'expression *déclaration*..... 114
L'idée du Droit de l'Homme en tant qu'homme dans l'antiquité. 115-116
— au moyen âge..... 116-117
— au seizième siècle..... 117-118
La Boétie apprécié par Louis Blanc..... 118-119
Locke formule l'idée du Droit pour tous..... 119
L'idée du Droit de l'Homme en tant qu'homme au dix-huitième siècle..... 120
La Révolution, mouvement anticipé..... 121
Pourquoi on fit en 93 une Déclaration des Droits..... 121-122
Idée générale du vague et des contradictions qu'on rencontre dans cette Déclaration..... 122

SECOND POINT.

Était-il préférable de faire une Déclaration des Droits plutôt qu'une Déclaration des Devoirs?

Portée capitale de cette question..... Pages 122-123
Légitimité, nécessité de l'emploi de la métaphysique pour la solution des questions de cet ordre..... 123-124
Séparation du Devoir et du Droit..... 124
Ses conséquences..... 124-125-126
1° Relation du Devoir avec le Droit au point de vue abstrait.... 126-127
2° Relation du Droit avec le Devoir au point de vue concret.... 128-129
3° En quoi il était inutile et dangereux d'ajouter à la rubrique de la Déclaration des Droits de l'Homme, les mots : « et du citoyen» 129-133
— Cette addition est due aux idées de Rousseau..... .. 131 133

PRÉAMBULE.

1re Proposition. — *Le peuple français, comprenant que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde....*

Est-il vrai que l'homme ait connu d'abord ses Droits naturels et qu'il les ait ensuite oubliés et méprisés?..... 133-136
Le genre humain éprouve-t-il des malheurs?..... 136-138

2e Proposion. — *Le peuple français a résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, ces droits sacrés et inaliénables....*

Critique de ces expressions : *Déclaration solennelle des Droits sacrés et inaliénables*..... 138-139

3e Proposition. — .... *Afin que tous les citoyens, pouvant comparer sans cesse les actes du gouvernement avec le but de toute institution sociale, ne se laissent jamais opprimer et avilir par la tyrannie.*

Contradiction des termes du préambule avec cet idéal gouvernemental : Identité entre les gouvernants et les gouvernés..... 139-140

4e Proposition. — .... *Afin que le peuple ait toujours devant les yeux les bases de sa liberté el de son bonheur, le magistrat la règle de ses devoirs, le législateur l'objet de sa mission.*

Excellence de cette dernière proposition..... 140-141

Fin du préambule : *En conséquence, il (le peuple français), proclame*, en présence de l'être suprême, *la déclaration suivante des Droits de l'homme et du citoyen.* »

L'idée de Dieu dans la Révolution..... .....
— Montagnards et Girondins..... 142

— Mot et opinion de Robespierre..... Pages 143
— Les Hébertistes et la déesse Raison..... 143
— Anacharsis Clootz et son livre..... 144
— Théorie des hommes providentiels et ses conséquences... 145-146
— Le Panthéisme, Clootz et Spinoza..... 146-147
— Le Panthéisme réfuté par Hegel..... 147-148
— L'idée de Dieu n'est pas étrangère à la politique; exemple 148-149
— Opinion et mot de M. Louis Blanc..... 149
— L'Athéisme est-il aristocratique?..... 149-150
— L'Athéisme est-il anarchique?..... 150-151
— Robespierre et Louis Blanc républicains par le cœur plus que par la raison..... 151
— Conclusion de l'appréciation du préambule..... 151-152
— Danger et conséquences de l'inscription dans une constitution d'affirmations ou d'invocations dépourvues de sanction légale 151-152

ARTICLE PREMIER.

Le but de la Société est le bonheur commun.

Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

— Le bonheur proposé comme but de la société est une idée trop absolue..... 152-153
— Nécessité d'atteindre auparavant des buts plus immédiats... 153
— Difficulté de définir le bonheur..... 153-154
— Véritable position de la question..... 154
— Restitution à l'idée du bonheur de son véritable caractère 154-155
— Supériorité de la Déclaration de 93 sur les autres déclarations quant au but assigné à la société, et malgré son erreur en ce point..... 156
— Le gouvernement, son excellente définition par les hommes de 93..... 156-157
— Corrélation entre cette définition et la notion de l'action en justice..... 157
— Conséquences d'une erreur dans la délimitation du domaine gouvernemental..... 157
— Le Droit du gouvernement, le Droit social n'est pas un Droit propre..... 157-158
— Critique de l'expression « Droits naturels »..... 158
— L'unique fonction du législateur est de constater et de *déclarer*..... 159
— Critique de cette expression « Droits imprescriptibles »..... 159
— Supériorité de la conception du gouvernement dans la Déclaration de 93..... 159

ARTICLE 2.

Ces droits sont : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.

— Est-il rationnel d'avoir placé l'égalité avant la liberté? Pages 160
— Examen comparatif des autres déclarations..... 160-161
— La place que l'égalité occupe avant la liberté est due aux doctrines de Jean-Jacques..... 161
— Démonstration de l'inexactitude scientifique de l'ordre adopté 161-162-163
— Inutilité d'avoir ajouté « la sûreté » à la suite de l'égalité et de la liberté..... 163-164
— Motifs qui expliquent cette addition..... 164
— Inutilité d'avoir fait figurer la propriété dans l'énumération 164-165
— Cause des illogismes et des pléonasmes qui abondent dans les diverses déclarations..... 165
— Cause du retard qu'éprouve l'ordre nouveau à se faire..... 166

ARTICLE 3.

Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi.

— L'égalité des hommes par la nature, proposition fausse et regrettable 166-167
— Véritable idée de l'égalité..... 168
— Analyse de l'idée d'égalité..... 168
— L'affirmation erronée des hommes de la Révolution résulte d'une méprise ou d'un entraînement. Preuves..... 169
— Opinions de Vergniaud et de Robespierre..... 169-170
— Conclusion sur la première proposition de l'article..... 170
— Caractère superficiel de la seconde proposition..... 170
— Conditions nécessaires pour que l'égalité devant la loi ne soit pas une chimère..... 170-171
— Ce que suppose l'égalité devant la loi..... 171
— Définition de l'égalité par Condorcet..... 171
— Définition par l'auteur..... 172

ARTICLE 4.

La Loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale. Elle est la même pour tous, soit qu'elle protége, soit qu'elle punisse, elle ne peut ordonner que ce qui est juste et utile à la Société ; elle ne peut défendre que ce qui lui est nuisible.

1re Proposition. — *La Loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale*..... 172
— Valeur de cette Définition, tirée de J.-Jacques 172-173

— Opposition de la formule de Montesquieu à celle de J.-Jacques..... Pages 173-174
— Critique de l'opinion de J. Jacques..... 174
— Réfutation de J. Jacques par lui-même..... 174
— La Volonté générale n'est que le moyen d'arriver à la déclaration de la loi politique vraie..... 175
— Imperfection de ce moyen appliqué à *toutes* les questions de l'Ordre politique..... 175
— Confusion commise dans le rôle attribué aux savants touchant la déclaration des Droits politiques..... 175-176
— A quelles conditions, actuellement, le Régime représentatif peut être admis..... 176-177
— L'idéal Politique..... 177
— Le véritable rôle des Savants..... 177
— Désarroi dans les idées et contradictions qui caractérisent notre époque de recomposition sociale : Exemples.. 177-178-179
— Impropriété de la qualification de « Solennelle » appliquée à l'expression de la volonté générale..... 179-180
— Solution de la difficulté à laquelle donne lieu la qualification « libre » appliquée à l'expression de la volonté générale... 180
— L'expression de la volonté générale doit être libre de l'ignorance..... 180-181
— Libre de la misère..... 181

2me Proposition. — *La Loi est la même pour tous, soit qu'elle protége, soit qu'elle punisse*..... 181
— Restriction de la Protection juridique aux mineurs et aux incapables..... 181

3me Proposition. — *La Loi ne peut ordonner que ce qui est juste et utile à la Société*..... 181
— Réfutation par cette troisième proposition de la première. 181-182
— Aperception intuitive de l'identité du *juste* et de *l'utile* prouvée par la juxta-position de ces deux termes..... 182
— Critique de ce terme « la Société » antithèse ordinaire des Droits de l'individu..... 182

4me Proposition. — *La Loi ne peut défendre que ce qui est nuisible à la Société*..... 182
— Inutilité de cette addition..... 183
— La rédaction de l'article 4, nouvelle preuve que les Hommes de la Révolution n'étaient pas maîtres de leurs idées..... 183
— Conclusions..... 183

ARTICLE 5.

Tous les Citoyens sont également admissibles aux emplois pu-

blics. Les peuples libres ne connaissent d'autres motifs de préférence dans leurs élections que les vertus et les talents.

— Ce texte est mal classé..... Pages 184
— L'expression « emplois publics » est trop étroite..... 185
— L'expression « fonctions sociales » plus exacte et plus vraie. 185
— Qu'est-ce que la fonction Sociale ?..... 185
— Deux sortes de fonctions Sociales..... 186
— Fonctions Sociales privées, fonctions Sociales publiques.... 186
— Importance supérieure des premières par rapport aux secondes..... 186
— La parabole de Saint-Simon..... 186-187
— Loi d'admission à la fonction privée..... 187-188
— *Quid* des Fonctions répugnantes ?..... 188
— Disparition progressive et mode d'exercice des fonctions publiques..... 188-189
— La seconde partie de l'article inutile en tant que loi, excellente comme conseil..... 189
— Motifs qui ont porté les auteurs de la Déclaration à négliger les fonctions privées..... 190

ARTICLE 6.

La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux Droits d'autrui ; elle a pour principe, la nature ; pour règle, la justice ; pour sauvegarde, la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : NE FAIS PAS A UN AUTRE CE QUE TU NE VEUX PAS QU'IL TE SOIT FAIT.

— Excellence de ce texte..... 191

1re PROPOSITION. — *La Liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui*..... 191

— Perfection de cette définition..... 191
— Définition de la Liberté par l'auteur en termes encore plus catégoriques..... 191

2me PROPOSITION. — *La Liberté a pour principe la nature*..... 191

— Portée de cette parole..... 192

3me PROPOSITION. — *La Liberté a pour règle la justice*..... 192

— Définition de la Justice..... 192
— Justice négative et inerte..... 192
— Justice positive et agissante..... 192-193

4me PROPOSITION. — *La Liberté a pour sauvegarde la loi*..... 193

— Expression irréprochable, même au point de vue du droit technique, de ce qu'est la liberté..... Pages 193

5me Rroposition. — *La limite morale de la liberté est dans cette maxime :*

Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.

— Portée du pléonasme formé par cette proposition rapprochée de la troisième..... 193-194
— Conclusion sur l'ensemble de l'art. 6..... 194-195
— Supériorité de la définition de la Liberté dans la Déclaration de 93 comparée à celle de Condorcet..... 195-196

ARTICLE 7.

Le Droit de manifester sa pensée et ses opinions par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes ne peuvent être interdits. La nécessité d'énoncer ce droit suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme.

— Inutilité de mentionner la Liberté des cultes..... 196
— Caractère propre de la liberté de réunion, utilité de l'avoir mentionnée à part..... 196-197
— Nom qui convient au Droit de manifester sa pensée. 197
— Omission de la liberté d'association..... 197
— Trois libertés primordiales : 1° Liberté d'enseignement, 2° Liberté de réunion, 3° Liberté d'association..... 197

1° *Liberté d'Enseignement* (*Liberté de la Presse*).

— Définition de la Presse, sa mission 198-199
— Définition de la Liberté d'enseignement..... 199
— Objection tirée du danger de répandre l'erreur. Réponse... 199-200
— La Presse comporte-t-elle des restrictions que ne comporterait pas la liberté d'enseignement?..... 200
— Restrictions imposées à la Presse..... 201
— Origine de ces restrictions..... 201-202
— 1° Cautionnement..... 202
— 2° Timbre..... .. 203
— 3° Pénalités spéciales..... 203-204

2° *Liberté de Réunion.*

— Vertu et influence propres de ce droit..... 205-206
— Est-il légitime, possible, soit de restreindre, soit de régler le droit de réunion ?..... 206-207
— *Quid* des réunions sur la voie publique?..... 207

3° *Liberté d'Association.*

— Distinction du Droit de réunion et du Droit d'association. Pages 208
— Le Droit d'association envisagé dans ses rapports intimes avec la satisfaction des besoins..... 208
— La liberté d'association découle de la formule du Droit individuel..... 209
— Restriction unique et légitime à imposer au Droit d'association, la publicité dans l'intérêt des tiers..... 209-210
— Première objection d'ordre politique; réponse 210-211-212-213-214-..... 215
— Deuxième objection d'ordre économique; réponse. 215-216-217-218
— Difficulté juridique ; solution..... 218-219-220-221

4° *Liberté des Cultes.*

— Définition du Culte..... 221
— Caractère de la liberté des Cultes.... 221-222
— La liberté des Cultes au point de vue personnel de l'auteur, et au point de vue de la théorie politique..... 222
— Jugement de l'essai de démocratisation du christianisme par les Hommes de la Révolution..... 222-223
— Portée historique du second alinéa..... ... 223-224

ARTICLE 8.

La Sûreté consiste dans la protection accordée par la Société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits, et de ses propriétés.

— Identité de cette rédaction avec celle de Condorcet..... 224
— Renvoi aux explications et critiques formulées pages 163-164..... 224
— Critique de l'expression « Protection »..... 224

ARTICLE 9.

La Loi doit protéger la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent.

— Contradiction de ce texte avec l'idéal politique : le gouvernement direct..... 225-226-227
— Critique des expressions « Liberté publique et individuelle » 227

ARTICLE 10.

Nul ne doit être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites; tout citoyen appelé ou saisi par l'autorité de la loi doit obéir à l'instant ; il se rend coupable par la résistance.

ARTICLE 11.

Tout acte exercé contre un homme hors des cas et sans les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique; celui contre lequel on voudrait l'exercer par la violence a le droit de le repousser par la force.

ARTICLE 12.

Ceux qui solliciteraient, expédieraient, signeraient, exécuteraient ou feraient exécuter des actes arbitraires sont coupables et doivent être punis.

ARTICLE 13.

Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne, doit être sévèrement réprimée par la loi.

ARTICLE 14.

Nul ne doit être jugé et puni qu'après avoir été entendu ou légalement appelé, et, qu'en vertu d'une loi promulguée antérieurement au délit. La loi qui punirait des délits commis avant qu'elle existât serait une tyrannie; l'effet rétroactif donné à la loi serait un crime.

— Motif de la réunion de ces cinq articles..... ..... Pages 228
— Critique de l'omnipotence reconnue à la loi.. 229
— La Conscience individuelle et l'article 10..... 229-230
— Erreur de l'art. 11, son origine..... 230
— Place qui conviendrait à l'art. 12..... 231
— Relation de l'art. 13 et de l'art. 15..... 231
— La première proposition de l'art. 13 et nos législations positives..... 231
— Exagération par l'art. 14 de l'importance du principe de non-rétroactivité en matière pénale..... 231-232

ARTICLE 15.

La Loi ne doit décerner que des peines strictement et évidemment nécessaires; les peines doivent être proportionnées au délit et utiles à la Société.

— I. Y a-t-il un droit de punir ?..... .. 232-238
— Bases prétendues de ce Droit..... 232
— 1° Justice absolue..... 233-235
— 2° Utilité sociale..... 236-238
— II. Qu'est-ce que le coupable ?..... 238-240

— Inconséquence et inutilité des systèmes de répression en vigueur ; le remède..... Pages 240-243
— Objection tirée de l'antagonisme des intérêts ; exemple ; réponse..... 244-245
— Ce qu'est en définitive le coupable..... 245
— III. *Que doit être la peine*..... 246-247
— Doit-elle être irréparable ?..... 247
— Résumé sur l'ensemble des trois questions..... 248-249

ARTICLE 16.

Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir à son gré de ses biens et de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.

— Théorie de la Propriété..... 249-252
— La Propriété dans le passé..... 252-255
— La Propriété chez les Romains..... 255-257
— La Propriété au Moyen-Age..... 257-258
— L'art. 16, Condorcet et Robespierre..... 258-259
— Conclusion sur la question de la Propriété..... 259-261

ARTICLE 17.

Nul genre de travail, de culture, de commerce, ne peut être interdit à l'industrie des citoyens.

— Qu'est-ce que la liberté du Travail ?..... 262-263
— Les Monopoles 263-264
— Connexité de la Liberté, du Travail et du Crédit..... 264
— Le Crédit personnel ; à quelles conditions il peut se fonder. 265-266
— Théorie du Droit au travail..... 266-269
— Histoire de la liberté du Travail en France..... 269-272

ARTICLE 18.

Tout homme peut engager ses services, son temps, mais il ne peut se vendre ni être vendu ; sa personne n'est pas une propriété aliénable.

La loi ne connaît pas de domesticité ; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie.

— Le titre d'Homme et l'aliénation de la Liberté impliquent contradiction..... 273
— Déductions de l'idée d'inaliénabilité de la Liberté..... 273
— Pourquoi le louage de services n'est pas contradictoire avec l'idée d'inaliénabilité de la personne humaine..... 274
— Caractère de la seconde proposition de l'article..... 274
— L'avenir du louage de services..... 275

ARTICLE 19.

Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

— Distinction entre les objets de la propriété..... Pages 276
— Valeur contingente de la fin de l'article. Exemple..... 276-277
— Point de vue rationnel..... 278
— Conclusion pratique..... 278
— De l'expropriation et de l'indemnité à laquelle elle donne droit..... 278
— Conditions d'une loi d'expropriation..... 278

ARTICLE 20.

Nulle contribution ne peut être établie que pour l'utilité générale. Tous les citoyens ont droit de concourir à l'établissement des contributions, d'en surveiller l'emploi et de s'en faire rendre compte.

— Valeur d'abrogation qu'avait cet article dans l'esprit de ses auteurs..... 279
— Caractère de l'Impôt..... 279-280
— Du fondement de l'Impôt..... 280-282
— L'Impôt unique dans la pratique..... 282-283
— L'Impôt doit-il être proportionnel ou progressif?..... 283-284
— Motif de diminuer de plus en plus le chiffre du budget de l'État..... 284-285

ARTICLE 21.

Les secours publics sont une dette sacrée. La Société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler.

— Exactitude de la première proposition..... 285
— Le Droit au travail au sens technique..... 286-287
— Le Droit au travail, dans ce sens, contradictoire avec l'autonomie de l'individu..... 287
— Ce qu'il y a de vrai dans l'idée du Droit au travail et comment elle doit être comprise..... 288
— Critique de la société actuelle à ce point de vue..... 289
— Rédaction de Condorcet sur cette matière; critique..... 289-290
— Base juridique de la dette de secours..... 290-291
— Les sociétés actuelles acquittent-elles cette dette?..... 291

ARTICLE 22.

L'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens.

— Évidence, caractère et conséquences possibles de la première proposition..... Pages 292
— Système consacré par la fin de l'article; ses conséquences. 293-294
— Esquisse d'une organisation rationnelle de l'Enseignement. 294-300

ARTICLE 23.

La garantie sociale consiste dans l'action de tous pour assurer à chacun la jouissance et la conservation de ses droits; cette garantie repose sur la souveraineté nationale.

— Excellence de la définition de la garantie sociale..... 300
— Erreurs de l'article sur le fondement même de cette garantie 300-301

ARTICLE 24.

Elle ne peut exister si les limites des fonctions publiques ne sont pas clairement déterminées par la loi, et si la responsabilité de tous les fonctionnaires n'est pas assurée.

— C'est la formule analytique et complète de la garantie sociale... 301-302

ARTICLE 25.

La souveraineté réside dans le peuple; elle est une et indivisible imprescriptible et inaliénable.

— Funestes conséquences du principe posé par cet article... 302-303
— Ce prétendu principe n'est qu'une généralisation, et peut-être, une aggravation du principe monarchique..... 303-304
— Diderot et Jean-Jacques.. 305-307
— L'unité, l'indivisibilité, l'imprescriptibilité et l'inaliénabilité ne conviennent qu'au Droit de l'homme sur lui-même .. 307-308
— Jean-Jacques et l'idée d'inaliénabilité de la souveraineté.. 308-309

ARTICLE 26.

Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier; mais chaque section du souverain assemblé doit jouir du droit d'exprimer sa volonté avec une entière liberté.

— Examen des différents sens que comporte l'article..... 309-310
— La représentation des minorités..... 311
— Véritables termes du problème..... 311-312
— La vérité formulée par la fin de l'article restée un désidératum pour l'époque actuelle..... 312

ARTICLE 27.

Que tout homme qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres.

— Illégitimité de la peine portée par cet article..... Pages 313

ARTICLE 28.

Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures.

— Qu'est-ce qu'une Constitution..... 314
— De la distinction des lois en constitutionnelles et en non constitutionnelles..... 314-315
— De la place et de l'importance qu'il convient d'attribuer aux premières..... 315
— Naïveté et inutilité de la première proposition..... 316
— Portée toute relative de la seconde proposition..... 316-317

ARTICLE 29.

Chaque citoyen à un droit égal de concourir à la formation de la loi, et à la nomination de ses mandataires ou de ses agents.

— Du droit des riches et du droit des pauvres quant à la déclaration de la Loi..... 317-320
— *Quid* de la participation des hommes malhonnêtes à la déclaration de la loi?..... 320-324
— *Quid* de la participation des hommes ignorants à cette déclaration?..... 321-323
— Le système censitaire..... 323
— Le suffrage universel; ses conditions d'application..... 323
— « *Les agents de la loi* » : critique de cette expression de l'article 29..... 324

ARTICLE 30.

Les fonctions publiques sont temporaires; elles ne peuvent être considérées comme des distinctions ni comme des récompenses, mais comme des devoirs.

— La perpétuité et l'hérédité des fonctions publiques exclues par l'idée de mandat..... 324-325
— Ces fonctions doivent avoir une durée temporaire fixe. Pourquoi? Objections et réponses..... 325-327
— Durée des différentes fonctions publiques..... 327-328
— Adhésion à la seconde proposition de l'article..... 328-330

ARTICLE 31.

Les délits des mandataires du peuple et de ses agents ne doi-

vent jamais être impunis. Nul n'a le droit de se prétendre plus inviolable que les autres citoyens.

— Manque de fondement de la distinction entre les agents du peuple et ses mandataires..... Pages 330
— La déclaration de cet article expliquée par les pratiuqes de l'ancien régime..... 330
— Contradiction entre cet article et les articles 43 et 44 de la Constitution de 93..... 331-332

ARTICLE 32.

Le droit de présenter des pétitions aux dépositaires de l'autorité publique ne peut, en aucun cas, être interdit, suspendu, ni limité.

— Incompatibilité de cette déclaration avec la théorie du gouvernement direct..... 332
— Nécessité et avantage du droit de pétition dans le système représentatif..... 333

ARTICLE 33.

La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme.

ARTICLE 34.

Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé; il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé.

ARTICLE 35.

Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré et le plus indispensable des devoirs.

— Caractère de ces trois articles..... 334
— L'article 34 et la loi de solidarité..... 334-335
— Idées de Condorcet sur la résistance à l'oppression indépendamment du droit d'insurrection..... 335-336
— L'insurrection peut être un devoir pour l'individu..... 336

Épilogue..... 337-339

TABLE DES AUTEURS

CITÉS DANS LE CORPS DE L'OUVRAGE.

A

Ambroise (*Saint*). — Sur le mariage, 59.
Aristote. — Sa définition de la politique, 17. — Sur l'esclavage, 18 et 50. — Sur le but de l'association politique, 19. — Sur la relation entre l'économie politique et la politique, 85. — Son génie, 98.
Augustin (*Saint*). — Sur l'incompatibilité de la raison et de la foi, 7.

B

Bargemont (*Villeneuve de*). — Sur les principes de l'économie politique chrétienne, 90.
Bayle. — Sur le double caractère des guerres de religion, 65.
Beaumanoir. — Sur l'esprit du régime féodal, 117.
Bentham. — Critique de son système donnant l'égoïsme pour base à la morale, 30.
Bergier. — Sur la liberté, 34. — Sur le fondement du principe d'autorité, 35.
Bible (*La*). — Mot sur lequel les théologiens fondent l'autorité paternelle, 59.
Blanc (*Louis*). — Sur la Boétie, 118 et 119. — Sur la justice distributive par l'État, 119. — Sur la question de savoir s'il convient de séparer le devoir du droit, 125. — Sa sympathie pour Robespierre, 148. — Ses préférences pour les Montagnards à l'encontre des Girondins, 149. — Sur l'athéisme, 149 et 150. — Sur la représentation des minorités, 311.
Böétie (*La*). — Son œuvre et sa portée, 118 et 119.
Büchner (*docteur Louis*). — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Buffon. — Sur l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, 120.

C

Campanella. — Son essai de mise en forme du socialisme, 86.
Camus. — Sur la question de savoir s'il convient de séparer le devoir du droit, 125.
Cassini. — Sur la place de la terre dans l'ordre du monde, 14.
Clootz (*Anacharsis*). — Il est classé à tort parmi les Hébertistes, 144. — Son origine, 144. — Son livre, 144. — Disciple de Spinoza, 144-145. — Représentant d'une idée spéciale sur Dieu, 145.

Collard (*Royer*). — Sur la législation de la presse, 201.
Condorcet. — Sur l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, 115. — Intitulé de son projet de Déclaration des droits, 129. — Sa théorie de la perfectibilité indéfinie, 135. — Appréciation du préambule de son projet de Déclaration des droits, 141. — Sur la conception du gouvernement, 159. — Comparaison sous l'article 2 de la rédaction de la Déclaration dont il est l'auteur avec le texte des autres déclarations, 160, 161. — Sur l'égalité, 171. — Sa définition de la liberté, 193. — Sur la propriété, 258. — Sur la résistance à l'oppression, 335.
Constant (*Benjamin*). — Sur la législation de la presse, 201.
Copernic. — Sur la place de la terre dans l'ordre du monde, 14.

D

Dante (*Le*). — Application aux salariés d'un de ses vers sur les damnés, 94.
Darwin. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Desmoulins (*Camille*). — Sur l'idée du bonheur, 153.
Diderot. — Sur les prêtres et les rois, 100. — Sur l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, 120. — Sur l'idée du bonheur, 153.

E

Encyclopédie (*L'*). — Sur l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, 120.

F

Faucher (*Léon*). — Sur la question de savoir s'il convient de séparer le devoir du droit, 125.
Fourier. — Son système, ses adhérents, 86, 87.

G

Girardin (*E. de*). — Sur la représentation des minorités, 311.
Gœthe. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Guadet. — Sur l'idée d'une Providence, 142.
Guizot. — Sur le cautionnement des journaux, 202.
Gousset (*Le cardinal*). — Servile reproducteur des traditions romaines sur la propriété, 60.

H

Hœckel. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Hare. — Sur la représentation des minorités, 311.
Helvétius. — Sur l'idée du bonheur, 152.
Hegel. — Sa théorie du « perpétuel devenir », 135. — Sur le panthéisme, 148.
Herschell. — Sur la place de la terre dans l'ordre du monde, 14.
Hilaire (*Geoffroy-Saint-*). — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Holbach (*D'*). — Sur l'idée du bonheur, 153.
Huxley. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.

I

Imitation de Jésus-Christ. — Ses doctrines de détachement et de désaffection, 37.

J

Jean (Saint). — Sur le point de départ des sociétés, 135.
Justinien. — Sur l'esclavage, 158.

K

Képler. — Sur la place de la terre dans l'ordre du monde, 14.
Kuenen. — Sur l'authenticité de la Bible, 32.

L

Lamarck. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Lamennais. — Sur la morale, 83. — Sur la liberté de la presse, 202.
Lanjuinais. — Sur la question de savoir s'il convient de séparer le devoir du droit, 125.
Laplace. — Sur la place de la terre dans l'ordre du monde, 14.
Leibnitz. — Comment il entendait l'expérience, 110.
Linné. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Locke. — Sa conception de l'idée du droit pour tous, 119.
Lucrèce. — Son opinion sur les religions, 38.
Lyell. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.

M

Mably. — Son essai de mise en forme du socialisme, 86.
Maistre (Joseph de). — Sur le fondement des sociétés, 61. — Sur le rôle du pape, 62, 63. — Sur la guerre, 64, 65.
Michelet. — Sur l'évocation de l'Être Suprême par les conventionnels dans le préambule de la Déclaration des Droits, 152.
Mill (J.-S.). — Sur la production corporelle, 70. — Sur la représentation des minorités, 311.
Montesquieu. — Sa définition de la loi, 173.
Morelli. — Son essai de mise en forme du socialisme, 86.
Morus. — Son essai de mise en forme du socialisme, 86.

N

Newton. — Sur la place de la terre dans l'ordre du monde, 14.

O

Owen (Robert). — Son système, ses adhérents, 86, 87.

P

Pascal. — Sa doctrine de l'abêtissement volontaire, 35.
Paul (Saint) — Son idée sur la douleur, 153.
Platon. — Son essai de mise en forme du socialisme, 86, — Son génie, 98.
Proudhon (P.-J.). — Sa méthode dans la construction de la théorie de l'État, 53.

Q

Quesnay. — Sa loi du laisser faire, laisser passer, 83.

R

Robespierre. — Théiste, 142-143. — Témoin d'un Dieu personnel, provident, 145, — Homme providentiel, 145. — Partisan de la tutelle sociale, 146. — Sur l'athéïsme, 150. — Sur l'idée du bonheur, 153. — Sur l'égalité, 169. — Sur la propriété, 259.
Rousseau (J.-J.). — Sur l'esprit du christianisme, 37. — Sur la propriété, 50. — Sur l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, 120. — Sur le conflit prétendu entre la nature et la société, 131, 132. — Sur le droit de l'enfant, 132. — Sur les rapports des époux, 132. — Sur l'idée du bonheur, 153. — Inspirateur des rédacteurs de la Déclaration des droits de 93, 161. — Sa définition de la loi, 173-174. — Sur l'exclusion du point de vue métaphysique dans la politique, 174. — Sur le retour à la nature, 192. — Ses deux idées dominantes, ses contradictions, 306. — Sur l'inaliénabilité de la souveraineté, 308, 309.

S

Saint-Simon. — Son système, ses adhérents, 86, 87. — Sur l'âge d'or, 138. — Sur l'importance comparative des fonctions privées et publiques, 186-187.
Salles (Saint François de). — Ses doctrines de détachement et de désaffection, 37.
Schaaffhausen. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Schleiden. — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Serres (De). — Sur la législation de la presse, 201.
Sieyès. — Sur l'idée du droit de l'homme en tant qu'homme, 115. — Intitulé de son projet de Déclaration des droits, 129, 130. — Appréciation du préambule de son projet de Déclaration des droits, 141. — Comparaison sous l'article 2 de la rédaction de la Déclaration dont il est l'auteur avec le texte des autres déclarations, 160.
Spinoza. — Sur la substance divine et ses attributs, 147. — Son système, 147-148.
Strauss. — Sur l'authenticité des Evangiles, 32,

T

Tocqueville (A. de). — Sur la liberté de la presse, 204.

Tracy (*Destutt de*). — Son opinion sur les gouvernements en général, 95 (en sous-titre).
Turgot. — Sa loi du laisser faire, laisser passer, 83. — Destructeur des jurandes et maîtrises, 161.

V

Vauban. — Sur l'impôt unique, 283.
Vergniaud. — Sur l'égalité, 169.
Vogt (*Karl*). — Sur la place de l'homme dans la nature, 14.
Voltaire. — Son mot sur Dieu, être anthropomorphique, 8. — Sur le droit de l'homme en tant qu'homme, 120. — Sur l'idée du bonheur, 153.

TABLE ALPHABÉTIQUE ET ANALYTIQUE

DES ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES.

A

Absolu. — Notion de l'—, 362, (9) et 400, (69). — Voy. au surplus : *Mathématique.*
Amphyktyons. — Voy. *Droit international.*
Anthropologie. — Fausseté des vues de certains anthropologistes quant au droit des races supérieures vis-à-vis des autres, 369, (3).
— Transmission aux descendants des aptitudes physiques et morales, 381, (3).
— Exagération du principe d'hérédité, 383, (28).
— Substitution proposée par certains anthropologistes de l'expression Droits des Hommes à celle de Droits de l'Homme, 430, *.
— Appréciation de l'*Histoire naturelle de l'Homme*, de Prichard, 431, *.
— L'— témoigne contre l'égalité de nature, 431, (45).
Armées. — Les — permanentes, obstacle au progrès, 344, (3).
Ascétisme. — Opinion de Bentham sur l'—, 378, (16).
Athéisme. — Opinion du théologien Bergier sur l'—, 391, (47).
Atomes (Théorie des). — La théorie des — retrouvée par l'expérience, confirmée par la science moderne, 346, (1).
Autonomie. — Voy. *Individu.*

B

Bible. — Appréciation des travaux de Kuenen sur l'authenticité de la — 376, (14).
Bouddhisme. — Mépris du — pour le monde et la vie, 347. (2).

C

Christianisme. — Mépris du — pour le monde et la vie, 347, (2).
— Sur l'origine du —, 377, (15).
— Le — et l'esclavage, 378. (19).
— Voy. au surplus *Morale.*
Civilisation. — Criterium de la vraie —, 399, (66).
Comtisme. — Appréciation du —, 357, (5).

D

Dieu. — Définition de — par Carl Vogt, 362 (8).
— L'idée de — fait échec à la Révolution française, 421, (29).
— Rôle du spinozisme dans l'élimination de l'idee de —, 424, (32).
— M. L. Blanc sur l'idée de — 423 (31).
Dimes. — Voy. *Droit féodal.*
Domestiques. — Sur le nombre actuel des —, 448, (87) et *.
Droit. — (*Idées rationnelles*). La rigueur du droit doit être tempérée par la sympathie mutuelle, 375 (11).
— La sanction du — est politique, 381, (24).
— Tout — est un — politique, *ibidem.*
— L'objet du — est politique, *ibidem.*
— État de la science du — au temps présent 399, (68).
— On ne prescrit pas contre le —, 426, (41).
Droit civil. — Le mariage n'est pas un contrat, 382, (26).
— Rôle de la disposition à titre gratuit, 438, (63).
— Question des réserves, *ibidem.*
— Liberté du contrat, 399, (64).
— Conditions de la valeur juridique de l'occupation, 446 (78).
— Réglementation restrictive, par la Convention, du droit de disposer à titre gratuit, 448, (85).
Droit de l'enfant. — Herbert Spencer sur le — —, 371, *. — Revendication du — —, 390 (41).
Droit de la femme. — Proclamation du — — par Condorcet, Mill, 419, 420, (22).
— Violation du — — par le Code Napoléon, *ibidem.*
Droit féodal. — Beaumanoir, sur la décadence du —, 411, (4).
— Nombre des serfs au moyen âge, 448, (87).
— Valeur des dîmes perçues en France, 451, (89).
Droit international. — Grote, sur l'Institution des Amphyktyons, 388, (35).
— Voltaire, sur le droit de la guerre, 388, (36).
— M. Vacherot et la question de la cession de l'Alsace-Lorraine, 443, (72).
Droit pénal. — Théories les plus célèbres sur le droit de punir, 385, 386, 387, (31).
— Causes physiologiques du crime, 387, (33).
— Non-rétroactivité en matière pénale, 442, (69).
— Système des libérations préparatoires ou provisoires, 444, (74).
— Voy., au surplus, *Science politique.*

E

Économie politique. — Définition de — — par les principaux économistes, 392, (52).
— Charles Dunoyer, sur la production incorporelle, 395 (55).
— J.-S. Mill, sur la production incorporelle, 396, (56).

— La question de la liberté commerciale est insoluble au temps actuel, 396 (57).
— Consommation productive et consommation improductive, 397, (58).
— Question des débouchés, 397, (59).
— Indivisibilité de la production, 398, (60).
— Morale des économistes, 400, (70).
— Définition de l'— — actuelle par Proudhon, 401, (71).
— L'— — chrétienne sur la cause originelle, la perpétuité et la légitimité de la misère, 404, 405, (77), (79), (80¹).
— Quesnay et Dupont de Nemours sur l'idée de Droit et de Devoir, 416 (15).
— Vauban, sur la situation économique à la fin du règne de Louis XIV, 452, *.
— L'impôt sur le capital, 452, **.
— L'impôt sur le revenu, 454, *.
— Progressivité de l'impôt, 454, 455, (91).
— Indications bibliographiques sur la thèse de l'impôt progressif, 456, (91).
— Voy., au surplus, *Propriété*, *État*.

Esclavage. — Théorie de l'— naturel par Aristote, 384, (30).
— Appréciation de la théorie d'Aristote sur l'—, *ibidem*.
— A Rome, les métiers s'exerçaient par des esclaves, 446, (79).
— Nombre des esclaves à Rome et particulièrement de ceux qui étaient attachés au service de la personne, 448, (87).
Voy., au surplus, *Christianisme*.

Esprit. — L'— ne peut être conçu séparément de la matière, 350, (3), 362, (9).

État. — L'— n'a pas d'existence propre, 348, (2).
— L'— et son but définis par Aristote, 367, 368, (1).
— Opinion de Proudhon sur l'—, 388, (34).
— M. L. Blanc sur l'organisation de la production et du crédit par l'—, 447, (84).
— Définition de l'homme d' — 409, (88).

Évangiles. — Appréciation de l'ouvrage de Straus sur l'authenticité des —, 376, (14).

Évolution. — Extrême lenteur de la formation des premières sociétés, 342, (1). — Les premières sociétés ont reposé sur la force, 342, (2). — La loi du progrès pour notre globe et pour le cosmos entier démontrée par les recherches de la géologie, de la paléontologie, de la botanique, de la zoologie, de l'anthropologie, 373, (9).
— Formule du progrès pour le cosmos : Évolution; — pour l'homme spécialement : autonomie progressive, 374, (10).
— Quelles sont les causes des retards apportés au progrès de la démocratie et les conditions auxquelles le progrès se fera, 405, 406, (80²).
— Double caractère de l'— continue du genre humain vers le mieux, 406, 407, (81²), *in fine*.
— Sur l'avenir de l'Humanité, 430 (44).
— Progrès à attendre de la dispensation rationnelle de l'instruction et de l'éducation, 431, 432, (46).

— Où en est le progrès à l'âge présent de l'Humanité, 445, 446, (77).
— Michelet, sur Diderot précurseur de toutes les idées de progrès, 457, (97).
— Le *processus* général de la nature se fait par gradation, 459, (102).
— Voy., au surplus, *Science*.

F

Famille. — M. J. Simon, sur la —, 382, (27).
— A. de Tocqueville sur la famille, *ibidem*.
— Fonction propre qu'a conservée la —, 383, (28).

H

Hébertisme. — Jugement sur l'—, 421, (29).
Histoire. — Définition de l'— par Hégel, 424 (33).
Homme primitif. — L'— — inférieur aux types actuels des sauvages, 341, (1).
— Condition probable de l'— —, 406, 407, (81[2]) et 444, 445, (76).

I

Idéal. — Ce qu'il doit être dans la science moderne, 462, (5).
— Tyndall, sur la question de l'Idéal, 463, (5).
Impot. — Voy. *Économie politique*.
Individu. — Autonomie de l'—, 398, (61).
— Le système de la justice distributive par l'État est destructif de toute individualité, 398, (62).
— La première autonomie à créer, c'est celle de l'—, 405, (81[1]).
— Le droit romain ne fut qu'une immense négation du droit de l'—, 407, (83).
— Atteinte que les Communes suisses portaient jadis aux droits primordiaux de l'—, 408, (84).
— La notion du droit de l'— est aussi ancienne que l'homme même, 411, (2).
— L'idée d'autonomie de l'— entrevue par les grands écrivains du Dix-huitième siècle, 413, (9).
— Préparation par les Économistes de l'idée d'autonomie de l'— 415, (11).
— J.-S. Mill, sur le droit de l'—, 415, (11).
— Béranger, sur cette idée que pour que la société soit fondée à demander à l'— l'acquittement du devoir, il faut qu'elle ait commencé elle-même par reconnaître le droit de l'—, 417, (18).
— Mirabeau, sur les atteintes portées par l'ancien régime à la liberté individuelle, 429 (43).
— L'affranchissement de l'— doit commencer par la conscience, 439, (65).
— L'autonomie de l'— satisfait au point de vue du juste comme au point de vue de l'utile, 443, (71).
— L'inviolabilité de l'— passe avant celle de la propriété, 444, (74).

— Le revenu est la seule base d'impôt compatible avec le principe d'autonomie de l'—, 452 **.
— La liberté dont jouit l'—, criterium de l'état général de liberté des sociétés, 463, (6(.

L

Liberté commerciale. — Voy. *Économie politique.*
Liberté de contrat. — Voy. *Droit civil.*
Liberté d'enseignement. — Base de la — —, 434, (58).
Liberté individuelle. — Voy. *Individu.*
Liberté de la presse. — Atteinte portée récemment par un jury anglais à la —, 436 (59).
— Motif du respect dont devrait jouir la —, *ibidem.*

M

Mariage. — Définition du —, 382 (26).
— Fondement du —, *ibidem.*
— Le — ramené par les théologiens au *Debitum conjugale*, 389, (37).
— Opinion conforme de la doctrine juridique sur le même point, 390 (38).
— Voy., au surplus, *Droit civil.*
Mathématique. — La — n'est pas la science de l'absolu, 352 (3).
Matière. — La distinction de la — en organique et inorganique, effacée de plus en plus par les progrès de la science, 346 (1), 375, (13), 416, (13), 459, (102).
— Étymologie du mot —, 350 *.
— Pas de — sans esprit, *ibidem.*
Méthode. — La — scientifique est à la fois objective et subjective, analytique et synthétique, *a posteriori* et *a priori*, 351 et suiv., (3).
— Critique de la — expérimentale telle qu'elle est comprise par les polivistes, 355, (4) ; 409, (89).
— Les — positives n'excluent pas l'hypothèse, 365, (10).
Monogénisme moral et progressif de l'Humanité, 370, (4).
Morale. — Appréciation de la — d'Épicure et de Lucrèce, 373, (8).
— Appréciation de la — de Bentham, 374, (12).
— Bentham sur cette partie de la — qui nous rattache aux êtres inférieurs, 375, (13).
— La — chrétienne caractérisée par des citations empruntées à l'*Imitation de J.-C.* et à l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Salles, 373, (17).

P

Philologie. — Appréciation des travaux de Bopp, Eugène Burnouf et Schleicher, 364, *.
Philosophie. — La — doit être par son sujet un idéalisme, par son objet un naturalisme, 350, 351 ,(3).
— But de la —, 365, 366, (11).
Positivisme. — Voy. *Méthode.*

PRESCRIPTION. — Iniquité de la —, 426, (41).
PROGRÈS. — Voy. *Évolution.*
PROPRIÉTÉ. — Fondement de la —, 384, (29).
— La — individuelle ne disparaîtra pas devant le communisme, 456, 457, (93).
PROVIDENCE. — M. L. Blanc, sur les hommes providentiels, 424 (37).

R

RELIGION. — Opinion de Lucrèce sur la —, 380, (21).
— Sur Luther, 412, (5).
— Définition de l'homme religieux par Anacharis Clootz, 423, (30).
— Valeur qu'il convient d'attacher à ce fait qu'il y a eu des peuples sans religion, 461, (1) et *.
RÉVOLUTION. — La — a trouvé ses précurseurs dans les rangs des classes élevées; exemple, 414, (10).
— La — est le produit fatal des lois qui mènent le monde, 459, (102)
ROTURIER. — Étymologie et explication du mot, 447, (80).

S

SAVANTS. — Énumération des — qui ont contribué le plus récemment à dévoiler les lois du kosmos et à éclairer la généalogie de l'homme, 345, 346, (1), 363 et suiv., (10).
— Sur le système qui consiste à investir les — du pouvoir législatif à l'exclusion de tous autres, 432, (50).
SCIENCE. — L'ordre du monde est prouvé par la —, 345, 346, 347, (1).
— Unité de la —, 351, 352, (3) et 462, (4).
— Nécessité de la synthèse en tous ordres, 447, (81).
— Influence de la — sur l'esprit de conduite et lieux communs reproduits par M. Renan sur ce point, 437, 438, (61).
— Du rôle de la logique dans la —. Exemple : 462, (4) et **.
SCIENCE POLITIQUE. — Critique de la séparation faite de nos jours entre la — et la science sociale, 370, 371, (5).
— Origine et critique des expressions *sociologie* et *organisme social*, 371, (6) et *.
— Locke, sur la liberté, l'égalité et la fraternité, 412, 413, (8).
— Vues opposées de MM. Rittinghausen et L. Blanc touchant la thèse du *gouvernement direct*, 420, (27).
— Énumération des écrits auxquels cette thèse a donné lieu, 420, 421 *.
— Adhésion de Johann Jacoby et des démocrates socialistes allemands à l'idée du *gouvernement direct*, 421, *.
— Formules des lois fondamentales du droit politique, adéquates à l'idée du *gouvernement direct*, 421 *.
— Sur la Constitution de 91, 426, 427, (42).
— Lamennais, sur la monarchie constitutionnelle, 426 et suiv., (42).
— Sur la simplification progressive du mécanisme gouvernemental, 433, 434, (55).

— Ce que doit être la science politique, 434, (57).
— Nécessité rationnelle et pratique d'*assimiler* le mandat politique au mandat civil, 440, 441, 442, (67), (68).
— J.-S. Mill, sur la représentation des minorités et indications bibliographiques sur cette thèse, 458, (99).
— Voy. *Suffrage universel.*
Sexes. — Sur l'égalisation sociale et morale des —, 381, (25).
Sociabilité. — La — a son germe dans la nature humaine, 368, (2).
— Association générale des peuples, dernier terme qu'atteindra le génie de la —, 370, (4).
Socialisme. — Origine et acception des expressions — et *socialiste*, 372 (7) et 402, *.
— Illusions des socialistes, 401, (72).
— Sur les Saint-Simoniens, les Fouriéristes, les Phalanstériens, 402, (73).
— Adhésion au — populaire dans ce qu'il a de plus général, 402, (74).
— Origine du — doctrinal, 402 (74).
— Critique de la plupart des systèmes socialistes, 403, (75).
— Sur la condamnation du prêt à intérêt par Proudhon, 403, (76).
— Appréciation de l'œuvre de Proudhon, *ibidem.*
— Appréciation de l'œuvre de Saint-Simon, 419, (25).
— Le triomphe du communisme pur ou de ses variétés n'est pas nécessaire pour réaliser l'attribution à chacun du produit de son travail, 447, (82).
Suffrage universel. — Critique du —, 432 (48) et 433 (53), *in fine.*
— Aptitudes légitimes du —, 432, (49).
— Résultats du — sous l'Empire et actuellement, 432, (52).
— Usage que nos générations ont fait du —, 433, (53).
— Conditions indispensables pour le fonctionnement du —, 433, (54).

T

Théologiens, — Opinion des — sur l'enfer, 380, (22).
— Voy., au surplus, *Mariage.*

V

Vertu. — Définition de la —, 434, (56).

TABLE DES AUTEURS

CITÉS DANS LES ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES.

A

Ackermann (Madame), 361, (7);
Acollas (Émile), 370, (4); 382, (26); 384, (29); 389, (36); 389, (37); 390, (39); 390, (40); 390, (41); 396, (57); 399, (64); 400, (68); 403, (76). 405, (81); 405, (80²); 406, (81²); 407, (82); 408, (84); 408, (85); 409, (86); 411, (1); 415, (11); 416, (17); 416, (21); 419, (22¹); 420, (26) 421, *, 426, (41); 432, (48); 432, (49); 433, (54); 434, (57); 434, (58); 438, (62); 439, (63); 439, (64); 440, (65); 442, (68); 442. (69); 443, (71); 444, (75); 446, (78); 447, (83); 448, (85); 448, (86); 451, (88); 456, (93), *; 457, (94); 457, (95); 457, (96); 458, (98); 460, (102);
Alembert (*d'*), 462, (3);
Aristote, 365, (10); 367, (1); 369, (3); 381, (24); 384, (30); 395, *;
Augustin (Saint), 358, (6); 379, (19);

B

Baèr (Carl-Ernst), 363, (10);
Bagehot, 342, (1);
Bargemont (Villeneuve de), 404, (78); 404, (80);
Bastiat, 433, (71);
Beaumanoir, 411, (4);
Beaumont (*Élie de*), 459, (102);
Beausobre (de), 377, (15);
Bentham, 374, (12); 375, (13); 378, (16); 380, (21); 385, (31); 416, (11); 434, (56); 453, (82);
Béranger, 417, (18);
Bergier, 359, (6); 379, (18); 380, (22); 391, (46); 391, (47);
Bernard (Claude), 346, (1); 355, (4); 355, *; 365, (10); 438, (61);
Berthelot (Marcelin), 346, (1) et *; 355, (4); 355, *; 368, *; 463, (4);
Berzélius, 346, (1),
Besant (Annie), 436, (59) et *;
Blair (*William*), 457, (87);
Blanc (Louis), 402, (73); 403, (75); 412, (7) et *; 420, (27); 424, (31); 424, (36) et (37); 447, (84); 456, (92);
Block (*Maurice*), 451, *; 456, (91); 458, (99);
Bœckh, 450, (87);
Boétie (La), 412, (6);

Boileau (*Paul*), 451, (80);
Bonneville de Marsangy, 444, (74);
Borély, 456, (99);
Bopp, 364, (10) et *;
Bradlaugh, 436, (59) et *;
Bréal (Michel), 364, (10);
Broca, 363, (10); 387, (33); 431, *;
Bruno (*Giordano*), 462), *;
Buch (Léopold de), 363, (10);
Buchez et Roux, 421, (28);
Büchner (docteur Louis), 341, (1); 365, (10); 419, (22²);
Buffon, 459, *;
Burdin, 358, (5);
Burnouf (Eugène), 364, *;
Byron, 376, (13);

C

Cabet, 402, (74); 403, (75);
Carey, 393, (52);
Carlyle, 365, 366, *;
Carpenter, 363, (10); 394, (54);
Cartailhac (Émile), 341, (1);
Carus, 364, (10);
Charcot, 363, (10); 394, (54);
Châteaubriand, 399, (65);
Chauveau, 390, (38);
Chevreul. 346, (1); 355, *;
Cicéron, 389, (35);
Cieszkowski, 447, (83);
Clausius, 346, (1);
Clément (*Ambroise*), 453, (90); 456, (91);
Clootz (Anacharsis), 423, (30);
Comte (Aug.), 350, (2); 356, (4); 358, (5); 358, *; 371, (6) et *; 403, (75); 416, (12); 448, (84);
Comte (Charles), 415, (11);
Condorcet, 369, (3); 418, (22¹);
Considérant (Victor), 420, *;
Copernic, 439, (65);
Coulanges (Fustel de), 408, (83);
Courcelle-Seneuil, 454, (90), *;
Cuvier, 431, *; 459, (102);

D

Dalton, 346, (1);
Daily, 369, *;
Dareste, 355, (4) et *;
Darwin, 346, (1); 363, (10); 364, *; 365, (10); 369, (3(; 375, (13); 419, (22²); 462; *;
Delbœuf (J.), 353, *

Delescluze (Charles), 402, *;
Démocrite, 346, (1); 395, *;
Destutt de Tracy, 433, (54);
Diderot, 457, (97);
Donnet, 359, (6);
Ducange, 447, *;
Du Bois Reymond, 365, (10);
Dumas, 346, (1);
Dunoyer (Ch.), 395, (55); 415, (11); 443, (71);
Dupont de Nemours, 393, (52); 401, (70); 416, (15);
Dureau de la Malle, 450, (87);

E

Elliot (Georges), 358, *;
Épicure, 373, (8); 374, (12);
Esquirol, 387, (33);
Euripide, 369, (3);
Everett, 436, *;

F

Famitzin, 346, (1);
Fawcett, 458, (99);
Fechner, 353, *;
Fichte, 419, *;
Filangieri, 385, (31);
Fourier, 403, (75);
Franck, 359, (6); 364, *;
Fraunhofer, 346, (1);
Frémy, 346, *;
Freppel (cardinal), 358, (6);

G

Gay-Lussac, 346, (1);
Gegenbaüer, 363, (10); 375, (13);
Gerhardt, 346, (1); 450, (87);
Gibbon, 450, (87);
Girard (Paul), 422, (29);
Girardin (Émile de), 387, *; 443, (71); 453, *, 458, (99);
Godwin, 436, *;
Gœthe, 352, (3); 363, (10); 375, (13); 376, (13); 419, (22²); 462, *;
Goguet, 419, (23);
Gousset (cardinal), 359, (6); 391, (42);
Grille, 414, (10);
Grote, 388, (35);
Guérard, 450, (87).
Guizot, 437, (60) et *;
Guyot (*Yves*), (453, *;

H

Hæckel, 346, (1); 364, *; 365, (10); 375, (13); 419, (22²);

Hamy, 341, (1);
Havet, 377, (15);
Hartmann (Edouard de), 365, *;
Hébert, 422, (29);
Hegel, 347, (2); 424, (33); 448, (84);
Hélie (Faustin), 387, (31); 390, (38);
Helmholtz, 345, *; 346 (1); 463, (4);
Hering (Evald), 353, *;
Hellwald (Frédéric de), 349, (2);
Hérodote, 343, (2);
Herschell, 346, (1);
Herzen, 408, (84);
Hobbes, 368, 369, (2);
Homère, 342, (2);
Hooker, 363, (10); 413, (8);
Houzeau (J.-C.), 368, *; 375, (13);
Hovelacque (Abel), 419, (22²);
Hubbard, 453, (90):
Hugo (Victor), 418, *;
Humboldt (Alexandre de), 345, (1); 392, (50);
Huxley, 346, (1); 357, (5); 365, (10); 375, (13);

I

Irminon, 450, (87);

J

Jacoby (Johann), 421, *;
Janet (Paul), 354, *;
Jollivet (*J.-B.-Moïse*), 456, (91);

K

Kaiserting, 459, *,
Kant, 362, (9); 364, (10); 369, (3); 382, (26); 385, (31); 395, *; 462, *;
Képler, 439, (65); 462, *;
Kirchhoff, 346, (1);
Kuenen, 349. *; 376. (14);

L

Laboulaye, 438, (62);
Laferrière, 411, (4);
Lamarck, 345, (1); 375, (13); 419, (22²); 431, *; 462, *;
Lamennais, 378, (17); 399, (67); 419, (24); 427, (42);
Laplace, 345, (1); 462, *;
Lassalle, 403, (75);
Laugel (*Aug.*), 458, (99);
Laurent, 346, (1);
Lauveryne, 387, (33);
Lavoisier, 345, (1);
Ledru-Rollin, 420, *;

Lefèvre (André), 359, (7);
Lehon, 341, (1);
Leroux (Pierre), 372, (7); 387, (32); 398, (60); 403, (75), 436, *;
Lesley, 342, (1);
Leuvenhœck, 363, (10);
Lewes (G.), 358, (5) et *; 394, (54); 394, *;
Leucippe, 346, (1); 395, *;
Lézardière (*mademoiselle de*), 450, (87);
L'heman, 459, (102);
Liebig, 346, (1);
Linné, 431, *;
Littré, 348, (2); 358, (5); 371, (6);
Locke, 418, 419, (8);
Lockyer, 346, (1);
Lorin (docteur Marc), 383, (28);
Lubbock, 368, *; 419, (23);
Lucain, 391, (45);
Lucas (docteur), 383, (28);
Lucrèce, 359, (7); 366, (10); 373, (8); 374, (12); 376, (13); 380, (21); 409, (89);
Luther, 412, (5);
Lyell, 341, (1); 345, (1); 459, (102), *;

M

Maine (Henry), 342, (1); 343, (2);
Maistre (Joseph de), 357, (5); 391, (43); 391, (44); 391, (45); 392, (48);
Malon, 402, (73);
Malpighi, 363, (10);
Marc, 387, (33);
Martins (de Montpellier), 363, (10);
Mary (Karl), 403, (75);
Maudsley, 388, (33);
Mayer (Robert), 346, (1);
Ménier, 453, *
Michelet, 409, (89); 457, (97); 477, (15);
Mickievicz, 376, (13);
Mill (J.-S.), 351, (3),*; 358, (5); 372, (6) et *; 381, (25); 393, (52); 396, (56); 397, (58); 399, (65); 402, *; 415, (11), 418, (22), 443, (71). 453, (90); 456, (93); 458, (99);
Millière (J.-B.), 420, *;
Milton, 347, (1);
Minghetti, 400, (70);
Mirabeau, 415, *; 430, (43); 440, (65);
Mirbel (B), 346, (1)
Moïse, 376, (14);
Moleschott, 365, (10); 375, (13);
Mommsen, 343, (2); 408, (83); 446, (79); 449, (87);

Monteil (Alexis), 447, (79); 450, (87);
Montesquieu, 381, (24); 411, (1); 453, (90); 456, (91);
Mortillet (Gabriel de), 341, (1), 363, (10);

N

Newton, 345, (1); 439, (65); 462, *;
Nicolas (Michel), 377, (15);

O

Oken, 364, (10);
Owen (Robert), 402, *; 403, (75);

P

Palissy (Rernard), 459, (102) *;
Passy (Hippolyte), 454, (91);
Petau, 380, (22);
Pignorius, 450, (87);
Pinel, 387, (33);
Platon, 369, (3); 381, (24); 395, *;
Polybe, 449, (87);
Pommayrol, 364, *;
Pothier, 448, (85);
Pottgiesser, 450, (87);
Pouchkine, 376, (13);
Prichard, 431, (45) et *;
Proudhon, 388, (34); 401, (71); 401, (72); 403, (76); 421, *; 436, *;
Pythagore, 352, (3);

Q

Quatrefages (de), 431, *;
Quesnay, 393, (52); 401, (70); 413, (8); 416, (15);

R

Reggius, 363, (10);
Reichenbach d'Altona, 363, (10);
Rémusat (*de*), 454, (91);
Renan, 349, (2): 358, (5); 437, (61);
Renouvier (Ch.), 395, *;
Reybaud (L.), 402, (73);
Ribot (Th.), 353, *; 394, *;
Ricardo, 393, (52); 397, (59);
Rittinghausen, 420, (27) et *; 424, (37);
Romagnosi, 385, (31);
Rossi, 387, (31); 393, (52);
Roujou (A.), 341, *; 342, *; 461, *;
Rousseau (J.-J.), 348, (2); 433, (53); 445, (76); 446, (78); 448, (84); 462, (2);
Royer (Clémence), 444, (76);

S

Saint-Hilaire (Geoffroy), 365, (10) : 375, (13) ; 419, (22²) ;
Saiut-Simon, 358, (5) ; 403, (75) ; 452, (90) ;
Salles (François de), 379, (17) ; 379, (20) ; 419, (25) ;
Salvator, 377, (15) ;
Sand (George), 376, (13) ;
Sargant, 402, (73) ;
Say (J.-B.), 392, (52) ; 397, (59) ; 453, (90) ; 456, (91) ;
Schleiden, 346, (1) ;
Schopenhauer, 347, (1) ; 358, (1) ;
Schleicher, 364 (10) et * ;
Schwann, 346, (1) ;
Secchi, 346, (1) ;
Séquard (Brown), 363, (10) ;
Shelley, 376, (13) ;
Sieyès, 426, (42) ;
Simon (Jules), 382, (27) ; 432, (47) ;
Simon (Richard), 376, (14) ;
Sismondi (de), 392, (52) ;
Smith (Adam), 453, (90) ;
Spencer (Herbert), 350, (2) ; 364, (10) ; 365, * ; 371, (6) et * ;
Spinoza, 424, (32) ;
Storch, 392, (52) ;
Strauss (David-Frédéric), 348, 349, (2) ; 376, (14) ;
Sylvester, 353, * ;

T

Taine, 351 (3), * ; 394, (54) ; 394, * ;
Tait (G.), 353, * ;
Termes, 456, (91) ;
Tertullien, 358, (6) ;
Thomas (Alexandre), 452, *
Thompson, 346, (1) ;
Tocqueville (A. de), 372, * ; 381, (24) ; 383, (27) ; 406, (80²) ; 414, (10) ;
Tréviranus, 364, (10) ;
Turgot, 401, (70), 403, (76) ; 408, (86) ; 411, (3) ; 413 (8) ;
Tylor (E.-B.), 341, (1) ; 419, (23) ;
Tyndall, 346, (1) ; 365, (10) ; 463, (5) ;

U

Unger, 363, (10) ;

V

Vacherot, 443, (72) ;
Valmiki, 376, (13) ;
Vattel, 386, (31) ;
Vauban, 452, (90), * ; 454, (90), *

Virchow, 346, (1);
Vogt (Karl), 341, (1); 362, (8); 365, (10);
Voyer-d'Argenson, 414, (10);
Volney, 392, (49);
Voltaire, 349, *; 389, (36); 452, (90);
Vulpian, 363, (10);

W

Wallace (Russel), 363, (10);
Wallon, 448, 448, (87);
Weber, 353, *;
Williamson, 346, (1);
Wœhler, 346, (1);
Wolf, 462. *;
Wundt, 394, (54) et *;
Würtz, 346, (1);

Y

Young (Arthur), 451, (89);

TABLE GÉNÉRALE

A JEAN-JACQUES..... Pages 1

AVANT-PROPOS..... III

DISCOURS PRÉLIMINAIRE..... 1

CHAPITRE PREMIER. — *La science et Dieu*. 1

CHAPITRE II. — *La science et l'homme*. 12

PREMIÈRE PARTIE. — PHILOSOPHIE DE LA SCIENCE POLITIQUE..... 17

CHAPITRE PREMIER. — *Morale* 22

— SECTION I. — *Morale naturelle et scientifique*..... 22

— SECTION II. — *Morale divine et théologique*..... 31

CHAPITRE II. — *Droit*. 43

— SECTION I. — *Droit naturel et scientifique*..... 43

— 1° Droit civil..... 44

— Famille..... 44

— Propriété..... 49

— 2° Droit pénal..... 51

— 3° Droit politique (dans le sens strict)..... 53

— 4° Droit international..... 54

— Conclusion de la section..... 56

— SECTION II. — *Droit divin et théologique*..... 56

— 1° Droit civil..... 57

— Famille..... 57

— Propriété..... 60

— 2° Droit pénal..... 61

— 3° Droit politique (dans le sens strict)..... 62

— 4° Droit international..... 64

CHAPITRE III. — *Économie politique*. . . . . Pages. 66

— SECTION I. — *Économie politique, naturelle et scientifique*. 66

— 1° Production..... 69

— 2° Consommation..... 74

— 3° Distribution..... 76

— Appendice à la section précédente..... 79

— I. — Le salariat..... 79

— II. — Le socialisme..... 82

— SECTION II. — *Économie politique divine et théologique*... 90

— 1° Production..... 91

— 2° Consommation..... 92

— 3° Distribution..... 93

CHAPITRE IV. — *Formule de la science politique : l'Autonomie de la personne humaine*. 95

CHAPITRE V. — *Plan d'après lequel la science politique doit être construite*. 103

CHAPITRE VI. — *Art politique* 107

SECONDE PARTIE. — COMMENTAIRE DE LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME DE 1793..... 113

— Premier point. — Ce que c'est qu'une Déclaration des Droits et pourquoi l'on fit en 93 une Déclaration des Droits..... 114

— Second point — Était-il préférable de faire une Déclaration des Droits plutôt qu'une Déclaration des Devoirs?..... 122

— 1° Relation du Devoir avec le Droit au point de vue abstrait..... 126

— 2° Relation du Devoir avec le Droit au point de vue concret..... 128

— Troisième point. — En quoi il était inutile et dangereux d'ajouter à la rubrique de la Déclaration des Droits de l'homme les mots « et du citoyen »..... 129

— Préambule de la Déclaration des Droits..... 133

— L'idée de Dieu dans la Révolution..... 142

— Article 1..... 152

— Article 2..... 160

— Article 3..... 166

— Article 4..... 172

— Article 5 ..... Pages 184
— Article 6 190
— Article 7 196

— 1° Liberté d'enseignement (liberté de la presse) 198
— 2° Liberté de réunion 198
— 3° Liberté d'association 208
— 4° Liberté des cultes 221

— Article 8 224
— Article 9 225
— Articles 10, 11, 12, 13, 14 227-228
— Article 15 232

— I. Y a-t-il un droit de punir ? 232

— 1° Justice absolue 233
— 2° Utilité sociale 236
— 3° Justice absolue et utilité sociale associées 237

— II. Qu'est-ce que le coupable ? 238

— III. Que doit être la peine ? 246

— Article 16 249
— Article 17 261
— Article 18 272
— Article 19 276
— Article 20 279
— Article 21 285
— Article 22 292
— Article 23 300
— Article 24 301
— Article 25 302
— Article 26 309
— Article 27 313
— Article 28 314
— Article 29 317
— Article 30 324
— Article 31 330
— Article 32 332
— Articles 33, 34, 35 333-334

ÉPILOGUE 341

ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES 341

— de l'avant-propos 341
— du discours préliminaire 345
— de la première partie 367
— de la seconde partie 411
— de l'épilogue 461

APPENDICE 465

— I. Constitution présentée au peuple français par la Convention nationale, — 24 juin 1793..... 465

— Décret de la Convention nationale qui ordonne la convocation des assemblées primaires pour la présentation de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, et de l'Acte constitutionnel..... 475

— II. Projet de Déclaration des Droits naturels, civils et politiques des Hommes présenté à la Convention nationale par Condorcet — 15 et 16 février 1793, — en tête de son plan de Constitution..... 477

TABLES..... 481

— Table analytique des matières 481
— Table des auteurs cités dans le corps de l'ouvrage..... 501
— Table alphabétique et analytique des éclaircissements et notes. 506
— Table des auteurs cités dans les éclaircissements et notes.... 513
— Table générale..... 520

Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris. [19 216]

BROWN BROS
BOOKBINDERS
TORONTO